М. КОРНФОРТ

НАУКА *против* ИДЕАЛИЗМА

И * Л

Издательство
и н о с т р а н н о й
литературы

*

M. CORNFORTH

SCIENCE VERSUS IDEALISM

IN DEFENCE OF PHILOSOPHY AGAINST POSITIVISM AND PRAGMATISM

*

Lawrence & Wishart LTD
LONDON
1955

Морис Корнфорт

НАУКА против ИДЕАЛИЗМА

В ЗАЩИТУ ФИЛОСОФИИ ПРОТИВ ПОЗИТИВИЗМА И ПРАГМАТИЗМА

*

Перевод с английского
М. РЕЗЦОВОЙ и Н. КЛЕЙНМАН

Общая редакция
и вступительная статья
доктора философских наук
В. И. МАЛЬЦЕВА

*

Издательство иностранной литературы
Москва. 1957

АННОТАЦИЯ

Автор настоящей книги, английский философ-марксист Морис Корнфорт, хорошо известен советскому читателю по переводам некоторых его работ, в том числе по переводу «Диалектического материализма», изданному на русском языке в 1956 году.

«Наука против идеализма» — переработанное и объединенное в одном томе издание двух работ: «Наука против идеализма» (1948) и «В защиту философии» (1951). Это — одно из лучших в западно-европейской философской литературе произведений, в котором дана обстоятельная и глубокая критика современных течений философского идеализма.

Редакция по вопросам философии и психологии

Заведующий редакцией кандидат философских наук
В. А. МАЛИНИН

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Книга М. Корнфорта «Наука против идеализма» является переработанным вариантом уже известных советскому читателю ранее вышедших на русском языке книг автора — «Наука против идеализма» и «В защиту философии». Автор, учтя критику, значительно улучшил эти свои труды. Сокращены имевшиеся в первом издании длинноты, устранен второстепенный материал, уточнена аргументация, дана более основательная критика современных идеалистических течений, исправлены отдельные неточности в изложении марксистской философии.

Острие издаваемой книги М. Корнфорта направлено против современных форм позитивизма («логического позитивизма», «логического анализа», «семантической философии», прагматизма). Борьба против позитивизма по-прежнему является боевым долгом представителей марксистско-ленинской философии.

Внешняя политика СССР руководствуется ленинским принципом мирного сосуществования государств с различным социальным строем. Проведение в жизнь такой политики не исключает, а предполагает борьбу различных идеологий. Сосуществование — это мирное соревнование социализма и капитализма в области экономики и борьба идей, воодушевляющих строителей социализма, с буржуазными идеями. Нападки на научный социализм, на СССР, на страны народной демократии, сбросившие капиталистические оковы, на коммунистическую политику и идеологию, на философию марксизма-ленинизма характерны для буржуазной прессы, радио, кино, школьного и университетского преподавания.

Все это имеет цель не только оправдать всевозможные и безуспешные «реконверсии коммунизма», но

и воспрепятствовать все возрастающей среди трудящихся капиталистических стран тяге к социализму, к марксизму-ленинизму.

Было бы неправильно не замечать или преуменьшать значение этой работы по одурманиванию сознания народных масс. Борьба против буржуазной идеологии, всесторонняя пропаганда и дальнейшее развитие великих идей марксистско-ленинской теории являются нашей важнейшей задачей.

В буржуазной идеологии не последнее место принадлежит идеалистической философии. И своими гносеологическими, и своими социологическими идеями современная идеалистическая философия в целом служит делу империалистической реакции. Среди буржуазных философов имеются, конечно, люди, которые не являются реакционерами. Одни из них участвуют в народном движении за мир, другие осуждают колониализм и агрессию, третьи выступают как антифашисты. Это обстоятельство необходимо учитывать при оценке того или иного буржуазного философа. Однако оно не может изменить объективной классовой роли, проповедуемой философом идеалистической философии. Какими бы «благими» намерениями ни руководствовались философы, проповедующие ту или иную разновидность идеализма, общественное значение, классовая роль идеализма в современном обществе вполне определенна: идеализм служит буржуазному обществу, он дает извращенное понимание действительности, что выгодно империалистической реакции.

Во введении к своей книге М. Карнфорт указывает на своеобразную черту современного позитивизма, на его пристрастие к специальной терминологии, символике, заумным построениям. Автор говорит об отрыве буржуазной философии от народа, о ее узко специализированном характере. Вообще говоря, было бы неплохо, если бы современная буржуазная философия замкнулась в узком кругу буржуазных философов-специалистов и не получала более или менее широкого распространения. Но в действительности дело обстоит не так. Вся эта «специализированность» логического позитивизма, являясь прикрытием бедности содержания и старого-престарого существа

его субъективно-идеалистических взглядов, служит определенной цели — создать впечатление о якобы научном, глубокомысленном, «современном» характере этой философии.

Между буржуазными философами имеется своеобразное разделение труда. Одни из них создают внешне новые концепции идеалистической философии, излагая их «техническим» философским языком. Другие популяризируют и разъясняют «открытия» лидеров современной буржуазной философии, создают им авторитет в кругах интеллигенции. Да и некоторые из ведущих деятелей буржуазной философии высказываются за доступное широкой публике изложение своих философских воззрений. Например, в «Человеческом познании» Бертрана Рассела мы находим следующие строки: «…я считаю печальным недоразумением то обстоятельство, что в продолжение последних приблизительно ста шестидесяти лет философия рассматривалась как почти такая же наука, со своим специальным аппаратом, как и математика. Необходимо признать, что логика так же специальна, как и математика, но я полагаю, что логика не является частью философии. Собственно философия занимается предметами, представляющими интерес для широкой образованной публики, и теряет очень много, если только узкий круг профессионалов способен понимать то, что она говорит»[1].

Нельзя не согласиться с Расселом в том, что философскими вопросами интересуются широкие слои народа и что изложение философии должно быть доступно людям, не получившим специального философского образования. Но при этом надо стремиться к тому, чтобы распространяемая в массах философия служила прояснению сознания людей, формированию у них научного мировоззрения, чтобы она вооружала их в борьбе за достойный человека общественный строй, за социализм.

Проповедуемая Расселом философия логического позитивизма служит противоположным целям. Она не является фактором просвещения народа, знаменем в борьбе за коренные социальные преобразования. Эта философия — подновленное издание субъективного идеализма и агностицизма,

---

[1] B. Russell, Human Knowledge, p. 5.

реакционная роль которых давно уже раскрыта в марксистской литературе.

Современные позитивисты стремятся выдвинуть новые аргументы в защиту субъективного идеализма и агностицизма и предпринимают попытки найти в рамках идеализма такую область философского исследования, подвизаясь в которой позитивисты могли бы представить свою деятельность как продуктивную для естествознания и общественных наук.

В связи с этим имеет важное значение выяснение вопроса о том, как понимают позитивисты предмет философии.

Известно, что основным вопросом всякой философии является вопрос об отношении мышления к бытию. От решения этого вопроса зависит весь характер развиваемого философом мировоззрения, главное направление в решении им всех других философских вопросов. Эта проблема отношения между духом и материей во все времена входила как важнейшая составная часть в предмет философии — и материалистической, и идеалистической.

«Оригинальность» в понимании предмета философии современными позитивистами состоит прежде всего в том, что они всячески открещиваются от этого основного вопроса. Одни из них (например, Карнап и Витгенштейн) прямо объявляют его псевдовопросом, который не должен занимать философа, стоящего на почве позитивного знания. Всякая попытка рассматривать отношения между внешним миром и сознанием человека квалифицируется этими позитивистами как «метафизика», как попытка проникнуть в область «сверхчувственного». Другие извращают понятие «существование вне человека», понятие материи; вопрос об отношении материи и духа рассматривается ими как вопрос об отношении различных частей субъективного опыта.

Так, Бертран Рассел утверждает, что «объекты восприятия, которые я считаю «внешними» по отношению ко мне, как например окрашенные поверхности, которые я вижу, являются «внешними» только в моем индивидуальном пространстве, которое исчезает с моей смертью; в самом деле, мое индивидуальное видимое пространство перестает

существовать всякий раз, когда я оказываюсь в темноте или закрываю глаза. И они (объекты восприятия. — *В. М.*) не являются «внешними» по отношению ко «мне», если «я» обозначает совокупность моих психических событий; наоборот, они пребывают среди тех психических событий, из которых состоит мое «я». Они являются внешними только по отношению к некоторым другим моим восприятиям, именно к тем, которые здравый смысл рассматривает как восприятия моего тела»[1].

Так объясняет Рассел понятие «существование вне человека». Всякий человек, мышление которого не заражено идеализмом, считает объекты восприятия существующими вне сознания человека. Рассел презрительно отзывается о таком взгляде как «наивном реализме», он «доказывает», что воспринимаемый объект и восприятие объекта — явления одного порядка, что они принадлежат к области духа. Идеалисты всегда стремились так или иначе затушевать вопрос о существовании предметов вне сознания человека. В. И. Ленин подметил такую тенденцию у Гегеля. Излагая философские взгляды Аристотеля в своей «Истории философии», Гегель, например, всячески стремился скрыть или идеалистически интерпретировать те места из произведений Аристотеля, где великий мыслитель древности говорил о существовании внешнего по отношению к сознанию источника ощущений. «Все *скрадено*, — с возмущением восклицал В. И. Ленин, — что говорит (Аристотель. — *В. М.*) против идеализма Платона по существу!! Особенно скраден вопрос о существовании *вне* человека и человечества!!! = вопрос о материализме!»[2] Рассел делает шаг «вперед» по сравнению с другими идеалистами: он не пытается избежать понятия «существование вне человека», но зато так истолковывает это понятие, что от его действительного содержания ничего не остается: «существование во вне» выступает в виде одной из характеристик состояний внутри субъекта — происходящих в нем «духовных событий».

---

[1] B. Russell, Human Knowledge, p. 241.

[2] В. И. Ленин, Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 266.

При такой игре понятиями внешний мир оказывается устраненным. С «устранением» же внешнего мира и пространство становится «личным», то есть из формы существования материи оно превращается усилиями Рассела в отношение духовных элементов[1].

Внешний мир, объективная реальность — это то, что в философии называется материей. Идеалистически извратив понятие существования вне человека, Рассел искажает и понятие материи. «Я думаю, — пишет он, — что и дух и материя есть просто удобные способы группировки событий»[2].

Известно, что материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, существующей независимо от ощущений и понятий человека. Еще в начале XVIII века соотечественник Рассела субъективный идеалист епископ Дж. Беркли яростно нападал на понятие материи именно потому, что материалисты выражали этим понятием не зависимое от сознания существование природы. Надо думать, что это действительное содержание понятия материи известно и Расселу. Однако он не решается, как и прочие позитивисты, открыто и прямо выступить против этого принятого наукой и философией понятия.

Он пытается скрытно нанести удар материализму посредством искажения основного материалистического понятия — понятия материи. В его изображении понятие материи ничего не отражает, а является лишь инструментом для удобной группировки некоторой части событий и как таковое совпадает в этой своей функции с понятием духа. Таким образом, понятие материи в изображении Рассела приобретает явно идеалистический смысл. И материальные и духовные события, по Расселу, происходят в сфере сознания, и их различие состоит исключительно в том, что «духовные» события непосредственно

---

[1] Рассел различает «пространство восприятия» и «физическое пространство», но это различие проводится им в рамках идеалистического понимания пространства вообще. «Физическое пространство, — по заявлению Рассела, — состоит из логически выведенных отношений между логически выведенными физическими вещами» (B. Russell, Human Knowledge, p. 225).

[2] B. Russell, History of Western Philosophy, p. 833.

в восприятиях людей (все, что мы знаем без вывода, является психическим»[1]), тогда как «материальные» события выводятся логически и логически осознаются.

«Различие между «психическим» и «физическим» поэтому, — заключает Рассел, — относится к теории познания, но не к метафизике[2].

Принадлежать к теории познания означает у него, как и у остальных позитивистов, принадлежать к сфере сознания. С точки зрения позитивистов, теория познания занимается лишь восприятиями и мыслями, но ни в коем случае не объективным миром и отношением к нему наших идей; любая постановка вопроса об объективном, вне человека и человечества существующем мире объявляется «метафизической», то есть ненаучной.

Позитивисты называют «метафизикой» не только материалистическое признание внешнего мира и отражение его в мозгу человека, но и откровенную и прямую идеалистическую постановку вопроса о первичности мира идей по отношению к миру вещей. «Метафизика служит для них в качестве жупела, которым они пытаются запугать материалистически мыслящих или склоняющихся к материализму естествоиспытателей. А. Эйнштейн справедливо однажды заметил, что благодаря деятельности современных юмистов распространился «роковой страх перед метафизикой»[3].

Отвергая гносеологическое противопоставление материи и сознания, позитивисты изображают свою философию стоящей выше «крайностей» материализма и идеализма,

---

[1] B. Russell, Human Knowledge, p. 240.

[2] Там же, стр. 224.

[3] A. Einstein, Remarks on Bertran Russell's Theory of Knowledge. См. сб. «The Philosophy of Bertran Russell», 1944, p. 284.

М. Корнфорт в своей книге посвящает специальный параграф (гл. 15, § 1) разъяснению истории термина «метафизика» и того смысла, который вкладывается в него марксизмом. К сожалению, автор в предшествующем этому параграфу и в последующем изложении употребляет термин «метафизика» то в марксистском смысле, то есть как обозначение антидиалектики, то в том значении, которое придают ему позитивисты, причем читателю не всегда ясно, какой из этих двух смыслов автор вкладывает в данный термин в том и другом случае.

занимающей якобы нейтральную позицию в борьбе между этими основными лагерями в философии.

«Я не могу согласиться с философией Маркса, — писал Рассел, — еще менее с философией Ленина, изложенной в книге «Материализм и эмпириокритицизм». *Я не материалист, хотя я точно так же удален от идеализма»*[1]. Эту свою позицию Рассел склонен называть «нейтральным монизмом»[2].

Характерно, что эту «нейтралистскую» тенденцию своей философии Рассел, Карнап и другие современные позитивисты пытаются подкрепить выводами новейшего естествознания, в особенности физики. Физика наших дней все более проникает в микромир, где исследует частицы вещества, обладающие одновременно корпускулярными и волновыми свойствами, в сфере ее исследования все более важное значение приобретает изучение электромагнитного, гравитационного и ядерного полей и взаимного превращения вещества в поле и обратно. Квантовая механика установила и исследует все более точно специфические закономерности микроявлений, глубоко отличные от закономерностей маркомира. Современная физика добилась поразительных практических результатов по извлечению внутриядерной энергии колоссальной мощности.

Все эти и многие другие достижения физики, свидетельствующие о многообразии форм движущейся материи и ее единстве, по мнению логических позитивистов, говорят якобы о том, что материальные объекты в изображении квантовой механики и теории относительности все более приближаются к духовным, все более дематериализуются. Таков смысл следующих заявлений Б. Рассела: «Важнейшим моментом для философов в современной теории является исчезновение материи как «вещи». Материя заменена излучением из окружающей среды — видом действия, которое характерно для появления призрака в рассказах о привидениях»[3]. И еще: «В то время как физика

---

[1] B. Russell, Why I am not a Communist. См. сб. «The Meaning of Marx», 1934, p. 83. (Подчеркнуто мною. — *В. М.*)

[2] B. Russell, History of Western Philosophy, p. 883.

[3] B. Russell, An Outline of Philosophy, 1927, p. 106.

сделала материю менее материальной, психология сделала дух менее духовным»[1].

Всякому, кто знаком с основными понятиями материалистической философии, очевидна вздорность подобных заявлений. Материальными называются те явления, которые находятся вне сознания людей и существуют независимо от него. И поэтому, какие бы неожиданные, необычные и «тонкие» свойства у материальных явлений ни обнаруживала физическая наука, они ни на йоту не перестают быть материальными; равным образом, каких бы успехов ни достигала психология в объяснении материальной основы психических явлений, последние не перестают быть психическими, идеальным отражением в мозгу человека внешнего мира.

Рассел, как мы видим, сравнивает материальные явления, описываемые атомной физикой, с появлением призраков в рассказах о привидениях; и это не случайное сравнение: он стремится сблизить объективные материальные явления с плодами болезненной фантазии различного рода мистиков, окутать реальную действительность мистическим туманом. Реакционный характер подобных высказываний, которые тотчас же утилизируются теологами, не подлежит сомнению.

Рассел изображает смешение материального и идеального в своей философии как преодоление того разрыва между ними, который совершает религия. На самом же деле это смешение укрепляет позиции религии.

«Нейтральность» позитивистов в борьбе материализма с идеализмом, науки с религией оказывается на деле защитой идеалистической концепции. Вся действительность оказывается у позитивистов в конце концов заключенной в сознании человека, все материальное — сведенным к идеальному.

Несмотря на «нейтралистские» тенденции современных позитивистов, весь огонь своей критики они направляют против материализма и лишь для вида замахиваются иногда на откровенный идеализм.

Как ни пытались непозитивисты отмахнуться от основного вопроса философии — об отношении мышления

---

[1] B. Russell, History of Western Philosophy, p. 833.

к бытию, они были вынуждены на него отвечать, и их ответ на этот вопрос дает все основания отнести их к лагерю идеалистов.

Пример позитивистов еще и еще раз показывает, что в философии невозможно обойти основной вопрос философии, что даже в том случае, когда философ прямо объявляет данную проблему лишенной смысла, он, хотя и замаскированно, обязательно определяет свою гносеологическую позицию.

Позитивисты утверждают, что положения, которые высказываются людьми на основании обыденного опыта, и положения науки в общем правильны, но недостаточно логически ясны. Задача философии, по мнению позитивистов, и заключается в том, чтобы проанализировать эти положения и поднять их «на более высокую ступень ясности». При этом философия, заявляют они, не открывает никаких новых истин, она служит лишь методом достижения большей ясности положительного знания.

Итак, философия не изучает процесс познания человеком материальной действительности, не дает общей картины мира, не разрабатывает метода подхода к объективным явлениям; она, оказывается, должна быть просто совокупностью технических приемов для анализа мыслительного материала, полученного «здравым смыслом» и естествознанием.

Естествоиспытатели буржуазных стран больше всего нуждаются в ясном диалектико-материалистическом мировоззрении, в диалектико-материалистической трактовке проблем теории познания. Позитивисты же преподносят им такие философские идеи и такое понимание предмета философии, которые не только не помогают естествоиспытателям сделать правильные философские выводы из новейших открытий в обстановке революционной ломки понятий во всех областях науки, но запутывают и дезориентируют их.

Сведение позитивистами предмета философии к «анализу науки» (языка науки) облегчает им изобретение схоластических схем и приемов «анализа», а постоянные «перестройки» ими своих взглядов создают впечатление о быстром прогрессе неопозитивистской философии. «Перестройки» и «дополнения» логических позитивистов в действительности

являются попытками найти сколько-нибудь прочную опору позитивистской идеалистической конструкции. Эти попытки напоминают движения человека, находящегося среди болота и стремящегося нащупать какую-нибудь кочку, на которой можно было бы удержаться на поверхности.

Например, Р. Карнап в 30-х годах настойчиво доказывал, что «анализ науки» должен быть сведен к анализу языка науки с точки зрения его «логического синтаксиса». В своей работе «Logical Sintax of Language» («Логический синтаксис языка», 1937) он утверждал, что «философия есть логика науки», а «логика науки есть синтаксис языка», представляющий совокупность правил «число формального» анализа языка науки. Последний же не принимает во внимание значение слов и смысл предложений.

В дальнейшем Р. Карнап, «развивая» свою философию, дополняет ее так называемой «семантикой», которая подвергает «логическому анализу» значение слов и смысл предложений. «Синтаксис» и «семантика» объявляются ветвями общей дисциплины, изучающей знаки и язык науки, — «семиотики». «Семиотика» включает в себя также «прагматику» (занимающуюся вопросами использования человеком знаков, слов и предложений в процессе речи). Теперь цель философии стала формулироваться несколько иначе: «Задачей философии является семиотический анализ»[1]. По мнению Карнапа, проблемы философии не имеют отношения к конечным основаниям бытия, а связаны с семиотической структурой языка.

Обращение Р. Карнапа к смыслу научного языка не означало, разумеется, какого-либо прогрессивного изменения в его взглядах. Оно вызвано стремлением как-то укрепить «логический позитивизм», опровергаемый материалистами и критикуемый конкурирующими с «логическим позитивизмом» другими школами современного идеализма. Теория «логического синтаксиса» не давала, например, ответа на вопрос о природе логической истины или на вопрос о природе логической дедукции. «Семантика» была призвана ответить на них. Но можно ли научно ответить на подобные вопросы,

---

[1] R. Carnap, Introduction to Semantix, p. 250.

оставаясь на позициях субъективизма и агностицизма? Разумеется, нет.

Научный ответ о природе истины можно дать лишь признавая существование внешнего мира и отражения его в голове человека, а понять действительную основу логического дедуцирования можно лишь рассматривая его как умственное воспроизведение объективных связей и взаимозависимостей реальных предметов и явлений.

Вот почему в «Семантике» Карнапа вместо раскрытия подлинной природы истины или дедукции приводятся всевозможные схоластические различения, которые ничего не разъясняют. Так, например, нам предлагают различать «условия истины» (truth-condition) и «ценностную истинность» (truth-values), «эмпирическую истину» (factual truth) и «логическую истинность» (L-truth), истину в «семантической системе» и истину в «синтаксической системе» и т. п. Но что стоят все эти «различения», если упускается основное — рассмотрение истины как объективно верного отражения внешнего мира!

Среди «семантиков» есть группа, представители которой (А. Коржибский, Стюарт Чейз, Хаякава и др.) направляют главные свои усилия на развенчание научных абстракций, отражающих общие существенные стороны материальной действительности, закономерности ее существования и развития. «Семантический анализ» призван показать, что абстракции ничего не отражают, что нет объективно общего, а есть лишь восприятия единичных объектов, событий, совокупности которых мы условно обозначаем тем или иным словом. Абстрагирование есть не способ отражения чего-либо действительного, внушают читателю семантики, а известный умственный прием группировки единичных восприятий. Подобные положения возвращают «семантическую» философию к средневековому номинализму, только без его материалистической тенденции.

Отрицание «семантиками» содержательности и объективности научных абстракций имеет определенное классовое назначение; оно используется прежде всего для того, чтобы изобразить лишенными реального содержания те понятия, которыми пользуются трудящиеся в своей борьбе за освобождение от ига капитализма и колониализма. Такие понятия, как «класс эксплуататоров-капиталистов», «класс

эксплуатируемого пролетариата», «колонизаторы», «агрессоры», «фашизм» и т. п., объявляются семантиками бессодержательными словами, не выражающими никакие общественные отношения и явления. Борьба против основ капитализма, против империалистической агрессии и колониального гнета, объявляется семантиками лишенной каких-либо серьезных оснований и вызванной отсутствием «семантической» культуры, продуктом неразумного пользования языком.

Вряд ли кто-либо из хозяев капиталистических монополий и буржуазных политиков серьезно верит этому семантическому бреду (хотя для них было бы очень приятно думать, что классовая борьба имеет такое эфемерное основание, каким его изображают «семантики»). Однако они всемерно поддерживают «семантическую» пропаганду, поскольку рассчитывают при помощи нее в какой-то степени внести сумятицу в умы некоторой части трудящихся и способствовать распространению в рабочем движении оппортунистических взглядов.

Нападки на мышление, на абстракции не могут встретить поддержки со стороны массы естествоиспытателей. Современная наука в несравненно большей степени нуждается в абстракциях, чем наука XIX и начала XX века. Понятны поэтому те протесты против проповедуемого позитивистами голого эмпиризма, которые раздаются со стороны части ученых.

Этот протест виден, например, в упоминавшейся уже нами статье А. Эйнштейна («Remarks of Bertran Russell's Theory of Knowledge»). В работе «Эволюция физики», написанной совместно с Л. Инфельдом, А. Эйнштейн, говоря о развитии теории относительности, писал: «Новые трудности, возникающие в процессе развития науки, вынуждают нашу теорию становиться все более и более абстрактной»[1]. К сожалению, Эйнштейн не смог правильно поставить вопрос о соотношении чувственного и рационального в процессе познания.

М. Корнфорт в своей книге подвергает обстоятельной марксистской критике все основные вариации современного позитивизма, показывает его реакционность

[1] А. Эйнштейн и Л. Инфельд, Эволюция физики, Гостехиздат, 1956, стр. 209.

и вскрывает причины и последствия искаженного изображения предмета философии.

Позитивистскому агностическому ограничению философии узкими рамками бесплодного «анализа» научного языка, вне какой-либо связи с внешним миром, Корнфорт противопоставляет взгляд на философию как «наши самые общие взгляды на природу мира и на место в нем человека, то есть наше мировоззрение (стр. 31 настоящего издания).

Позитивистской философии Корнфорт противопоставляет диалектический материализм — подлинно научную философию, учение о всеобщих законах развития природы и мышления.

Автор ярко обрисовывает великую просветительную и организующую роль марксистско-ленинской философии в отношении рабочего класса и всех руководимых им трудящихся масс, показывает ее громадное значение для борьбы за социализм; он настойчиво подчеркивает ленинскую мысль о том, что, только встав на почву диалектического материализма — единственной современной научной философии, — естествоиспытатели получат прочную основу для решения всех теоретических проблем своей науки и выйдут из того тупика, в которой заводит науку идеализм.

* * *

Некоторые зарубежные авторы ставят в заслугу логическому позитивизму, как философскому течению, разработку проблем математической логики. Действительно, на первый взгляд это кажется так: ряд видных неопозитивистов внесли серьезный вклад в математическую логику и в разработку отдельных вопросов формальной логики. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что логический анализ, как определенная теоретико-познавательная установка, не играл и не мог сыграть положительной роли в логико-математических исследованиях. Наоборот, субъективный идеализм и агностицизм позитивистов, разрабатывающих вопросы математической логики, оказали вредное влияние на результаты логических исследований.

Математическая логика зародилась в XVII веке в трудах немецкого философа Лейбница. В дальнейшем, главным

образом с середины XIX века, она получила значительную разработку у А. Моргана, Д. Буля, С. Джевонса, Фреге, П. С. Порецкого и др. Более широкое развитие математической логики началось в XX веке. И это не случайно. Возникновение и стремительное движение вперед атомной физики, рост мощной экспериментальной техники, развитие ядерной энергетики, автоматического производства, создание электронных счетных машин — вот базис быстрого прогресса математики и одной из ее ветвей — математической логики. Серьезный вклад в эту дисциплину сделали Бертран Рассел, Уайтхед, Рейхенбах, Пеано и Гильберт. Плодотворных результатов в решении проблем математической логики достигли советские ученые, отстаивающие материалистическое понимание математической логики (А. Н. Колмогоров, Д. А. Бочвар, П. С. Новиков и др.). Как математическая дисциплина, математическая логика служит аппаратом не только для решения некоторых физических и технических задач, но и для исследования ряда проблем, касающихся строения математических теорий. Являясь своеобразным и специальным математизированным видом формальной логики, математическая логика заключает в себе ряд результатов, имеющих общее для всей формальной логики значение. Это касается, например, разработки более простых формализованных способов получения дедуктивных выводов.

Могли ли иметь какое-либо положительное значение позитивистское отрицание объективного существования внешнего мира или позитивистское пренебрежение к теоретическому мышлению для разработки математической логики? Разумеется, нет. Наоборот, позитивистское идеалистически-агностическое влияние на логику вообще играет отрицательную роль. Оно сказалось в особенности в распространении неправильного понимания логической формы. Отрицание объективного существования мира лишило позитивистов возможности дать сколько-нибудь научное понимание логической формы. По Расселу, например, форма есть «способ соединения составных частей предложения или вывода»[1].

---

[1] B. R u s s e l l, Our Knowledge of the External World, p. 42.

Сначала может показаться, что данное определение не заключает в себе ничего идеалистического. Но если мы рассмотрим его в контексте философской концепции Рассела, идеалистичность его станет очевидной. Логическая форма не ставится в соотношение с внешним миром, она выступает в данном определении как субъективная связь субъективного содержания (поскольку предложения и выводы для позитивистов не заключают объективного содержания). В действительности логические формы и законы есть отражение наиболее общих черт, связей и отношений вещей и явлений материального мира. Этим обстоятельством и обусловлен факт общности логического строя мышления у всех народов и его устойчивый характер.

Субъективизм и метафизичность позитивистов в подходе к логической форме проявляются также и в обособлении ими формы от содержания. «…форма является не особой составной частью содержания, — писал Рассел, — а способом соединения этих составных частей»[1]. Как заметил К. Маркс в одном из примечаний в первом томе «Капитала» (первое немецкое издание), логики по профессии не могли до Гегеля раскрыть формальное содержание видов суждений и умозаключений. Рассел в этом отношении очень близок к догегелевским логикам. Он не понимает, что в логической форме так же отражается объективное содержание, как и в конкретных суждениях, умозаключениях и понятиях. Откуда появился «способ соединения составных частей» содержания? Разве не является этот «способ» умственным отображением наиболее абстрактных сторон данного содержания?

Возьмем простые категорические суждения: Маяковский — поэт. Это — книга. Росинант — лошадь и т. п. Они имеют абстрактное содержание — «отдельное есть общее». Таким образом, соединение в суждении субъекта и предиката посредством связки «есть» является отображением объективной связи отдельного и общего, то есть известной стороны воспроизведенного в сознании конкретного содержания. Логическая форма является воспроизведением в своеобразном движении мысли основных и всеобщих

---

[1] B. Russell, Our Knowledge of the External World, стр. 43.

видов внутренних связей предметов и явлений реального мира.

Субъективистское понимание логической формы позитивистами открывает перед ними широкое поле для трактовки принципов логики как произвольных, для прокламирования возможности построения множества логик («каждый человек может построить свою логику»), облегчает переход в конце концов к алогизму.

Реакционная буржуазно-апологетическая природа позитивизма особенно рельефно выступает в его отношении к марксизму, к марксистско-ленинской философии. Позитивисты нападают на марксистское мировоззрение. Им не нравится, например, идейность марксистской философии, ее служение великим революционным задачам нашей эпохи, решаемым пролетариатом. И они напрягают все свои умственные способности, чтобы найти какие бы то ни было доводы против этой замечательной черты диалектического материализма. Но результаты этих усиленных поисков оказываются довольно жалкими. Рассел, например, объявляет указанную черту марксистской философии ненаучной. Почему? Да потому, что страстная заинтересованность К. Маркса в делах на нашей планете, в освобождении пролетариата и в судьбе человечества будто бы противоречит… (чему бы вы думали?) открытию Коперника. Судите сами: «Его (Маркса. — *В. М.*) кругозор прикован к этой планете и, в пределах этой планеты, к Человеку. Со времени Коперника стало очевидным, что человек не имеет космического значения, на которое он самонадеянно претендовал. Человек, который оказался неспособным усвоить этот факт, не имеет права называть свою философию научной»[1]. Замечательное «открытие»! Известно, что научной может быть признана та теория, которая правильно отражает объективные закономерности материального мира, и что наука должна служить людям. У Рассела другой критерий: вот если бы философ заинтересовался судьбой фантастических марсиан или гаданием об общественном устройстве на неизвестной нам планете какого-либо участка галактики — тогда эта «философия» была бы признана научной,

---

[1] B. R u s s e l l, History of Western Philosophy, p. 788.

соответствующей перелому в мировоззрении, вызванному Коперником. Не требуется больших размышлений, чтобы понять, кому выгодно подобное понимание «научности».

Особенно ненавистна позитивистам диалектическая идея прогрессивного развития, неизбежность победы новых, высших общественных форм над низшими. Убежденность марксистов-ленинцев в конечном торжестве социализма и коммунизма, в неизбежной гибели капитализма, убежденность, основанная на анализе противоречий капиталистической системы и историческом опыте социалистических государств, изображается позитивистами как продукт гегельянского влияния. «Я не верю, — пишет Рассел, — что существует какая-то диалектическая необходимость в исторических изменениях; это убеждение было заимствовано Марксом у Гегеля, он без его логического базиса — первенства идеи. Маркс полагал, что будущая стадия развития человечества *должна быть* в известном смысле прогрессом; я не вижу оснований для этого мнения»[1].

Старая погудка! Сотни раз до Рассела буржуазные и ревизионистские критики марксизма твердили о «гегельянстве» у Маркса, о том, что якобы убеждение Маркса и его сторонников в неизбежном торжестве коммунизма основывается на «непререкаемости гегелевской диалектической схемы», и т. д., и т. п. Рассел повторяет истрепанные вымыслы реакционных противников марксизма, которые давным-давно опровергнуты самими Марксом и Энгельсом, а затем Лениным; причем Рассел повторяет этот вздор тогда, когда теория Маркса воплотилась в жизнь и преимущества социализма над капитализмом продемонстрированы на практике.

Большое место в своей книге М. Корнфорт отводит изложению диалектического материализма. Это изложение содержательно и в основном правильно. Укажем лишь на некоторые неточности.

При изложении теории познания диалектического материализма автор противополагает ее теориям познания *всей* буржуазной философии. Такое противопоставление

---

[1] B. Russell, Why I am not a Communist. (См. сб. «The Meaning of Marx», 1934, p. 83.)

было бы в известном смысле правильным, если бы при этом проводилось четкое разделение гносеологических учений, имевших место в истории буржуазной философии, на два лагеря — на материалистический и идеалистический. Тогда было бы очевидным, что между гносеологией диалектического материализма и идеалистической философией существует коренная противоположность, в то время как между диалектическим материализмом и буржуазной материалистической философией (при наличии важных различий) имеет место общность при решении основного гносеологического вопроса (признание существования внешнего мира и отражения его в голове человека).

Автор же сближает теоретико-познавательные воззрения материалистов и идеалистов в буржуазной философии и фактически заменяет противопоставление материализма и идеализма в домарксистской гносеологии противопоставлением рационализма и эмпиризма (см. стр. 318 — 320).

Следует указать и на имеющиеся в книге терминологические неточности. Характеризуя в V главе агностицизм, автор приводит определение Энгельсом агностицизма как «стыдливого материализма». Однако он не указывает здесь, что это определение относится лишь к одной из разновидностей агностицизма[1]. Можно ли назвать «стыдливым» материалистом, например, Юма, который является несомненным агностиком? Общим для всех агностиков является отрицание возможности познания мира или по крайней мере сомнение в такой возможности; агностики колеблются между материализмом и идеализмом. Но степень этого колебания весьма различна: у Юма она ничтожно мала, он в общем и целом — субъективный идеалист; у Канта философия носит дуалистический характер; и только те агностики, которые признают познаваемость конкретных закономерностей природы и объявляют непознаваемыми лишь «конечные» причины мира

---

[1] Ниже, в главе XIV, автор стремится уточнить свою интерпретацию известного высказывания Энгельса об агностицизме.

(например, Гексли), могут быть отнесены к «стыдливым материалистам».

Не вполне правомерно употреблять, как это делает Корнфорт, термин «релятивист» вместо «агностик» или равнозначно использовать понятия «сенсуализм» и «эмпиризм».

Значительное внимание уделяется М. Корнфортом критике прагматизма (главным образом инструментализма Джона Дьюи). Автор справедливо относит прагматизм к позитивистскому направлению современной реакционной идеалистической философии, характеризуя его как специфически американское проявление общих всему позитивизму тенденций. «Прагматизм — специфически американское течение позитивистской мысли, — пишет М. Корнфорт. — Правда, своих представителей он имел и в других странах, как например Ф. Шиллера в Англии, Леруа во Франции и Папини в Италии, но нигде он не имел таких прочных корней, как в США» (стр. 447).

Прагматизм отрицает существование предметов независимо от сознания человека, не признает объективной истины. Одновременно он стремится создать видимость «внепартийности» своих воззрений.

Идеалистическая и агностическая суть прагматизма умело вскрывается М. Корнфортом при анализе тех особых приемов, к которым прибегает прагматизм для обоснования своей позитивистской концепции.

Защита ложных гносеологических идей прагматизмом — это сумма софизмов, преувеличений, умолчаний, уверток и т. д. Автор стремится разоблачить эти приемы реакционной философии и показать реакционное значение проповеди идеализма в современной классовой борьбе между буржуазией и пролетариатом, между лагерем капитализма и лагерем социализма. Прагматисты рекламируют свое учение как «философию действия» или «идеализм действия». В аспекте «действия», «поведения» они рассматривают мышление, «знание», «объекты познания», науку. Было бы большой ошибкой предполагать, что прагматизм, сосредоточивая свое внимание на анализе соотношения действия и познания, дает что-либо ценное в этом отношении. Интересы прагматизма лежат отнюдь не в области

научной разработки проблемы взаимосвязи практики и познания, его стремления направлены не на обоснование решающего значения общественной практики людей для развития и проверки их научного познания *материального* мира; обращение к практике, ее показное выдвижение на первый план в теории познания используется прагматизмом для прикрытия идеализма, для извращения самого понятия практики и ее роли в познании, для того, чтобы придать философское значение «активности» американских бизнесменов и политиков.

Вопросы о том, чтó такое мышление, откуда мысль черпает свое содержание, как в мысли отражается объективный мир, софистически подменяются прагматистами (например, Дьюи) вопросами о стимулах, возбуждающих мышление («напряженная ситуация» в процессе действия), о роли мышления в поведении (служить «средством для выработки отсроченной, наиболее правильной реакции»). За рассуждениями о служебной роли мышления в «действии», «поведении» людей, о «стимулах» и «реакциях» скрывается идеалистическая трактовка мышления как не зависимой от объективной реальности деятельности, не отражающей никакой существующей вне нас действительности. Прагматистскому антинаучному пониманию мышления Корнфорт последовательно противопоставляет марксистско-ленинский взгляд на мышление как отражение материального мира, развертывающееся на базе общественной практики людей.

М. Корнфорт раскрывает идеалистический характер прагматистского учения об истине. Отрицание существования внешнего мира и субъективистское понимание практики ведут неизбежно к отрицанию объективной истины и ее критерия — общественной практики людей.

Истина для прагматистов — это не объективно-верное отражение материальной действительности, проверяемое общественной материальной практикой людей, а соответствие «между планом и его осуществлением». Поскольку «план» действий не стоит, согласно прагматистским взглядам, ни в каком отношении к объективным законам, постольку и его осуществление не свидетельствует

о соответствии наших идей объективной реальности. Истинность наших идей прагматисты видят в их «успехе», в «полезности», в достижении определенной «выгоды». Истинно то, что полезно. Такое понимание истины стирает грань между наукой и религией, между научным знанием и фантастическим вымыслом. Для современной реакционной буржуазии выгодно закрепление религиозных предрассудков, распространение извращенных представлений об обществе, поскольку они способствуют сохранению ее господства, отсрочке момента крушения ее власти. Прагматизм все эти ложные воззрения объявляет истинными. Очевидно, что такое понимание истины чуждо действительной науке, которая не может быть наукой без сознательного или стихийного признания людьми науки существования таких научных понятий, законов, теорий, содержание которых не зависит от субъекта, от человека и человечества.

Игнорирование прагматизмом объективной истины делает его неспособным дать сколько-нибудь удовлетворительное объяснение предмета науки. Наука — «это поиски, предприятие», «практическое искусство», «форма практики», «способ эффективного ведения дел» и т. п. Все эти пустые фразы прагматиста («инструменталиста») Дьюи ни в какой мере не определяют существа науки, которая является отображением объективных закономерностей объективного мира. Дьюи игнорирует здесь то, пишет М. Корнфорт, что «наука есть развитие познания взаимосвязей и законов движения внешней действительности. «Предприятие» науки есть не просто «предприятие» для «эффективного ведения дел» в ряде ситуаций, требующих подобной реакции, но «предприятие» расширения и объединения нашего знания об окружающем нас мире» (стр. 492).

М. Корнфорт правильно квалифицирует прагматизм как специфически американскую форму позитивизма, показывая, как в нем отразилась психология янки-предпринимателя, банкира и дельца, который все и вся превращает в «инструменты» для победы в конкурентной борьбе внутри страны и на международной арене. Прагматизм как течение идеалистической философии

сложился в эпоху империализма. Прагматизм — это один из гнилостных идеологических продуктов эпохи умирающего капитализма.

Автор несколько переоценивает оптимистический дух прагматизма. Наигранный оптимизм прагматизма принимается им иногда за настоящий оптимизм. В действительности прагматистская философия глубоко пессимистична. Прагматисты немало говорят о «преобразовании мира», о «борьбе за будущее» и при этом пренебрежительно относятся к прошлому, к истории. Но о каком действительном преобразовании мира может идти речь, если отрицаются объективная причинность и закономерность в историческом развитии? Империалистическая буржуазия чувствует непреодолимый ужас перед неумолимыми законами истории, действие которых, как показывает история и современная жизнь, ведет к уничтожению капитализма и победе социализма. Прагматисты стремятся доказать, что не существует никаких законов прогрессивного развития, а есть лишь отдельные «напряженные ситуации». Находя выход из этих ситуаций, руководствуясь при этом своим расчетом, мы будто бы и создаем «будущее», «перестраиваем мир». На таком шатком фундаменте никакого исторического оптимизма построить нельзя; на нем может возвышаться лишь неуверенность в будущем, мрачные предчувствия, которые нередко встречаются в высказываниях прагматистов. Действительный исторический оптимизм в современную эпоху присущ рабочему классу и его марксистско-ленинской теории.

М. Корнфорт указывает на то, что прагматизм обосновывает безыдейность и беспринципность. Однако этому важному вопросу в книге, к сожалению, не уделено достаточного внимания.

Писания позитивистов не поколебали и не поколеблют марксизм-ленинизм. Марксизм-ленинизм не только успешно отражает вражеские атаки, но и ведет развернутое наступление на буржуазную идеологию по всему фронту. Авторитет марксистско-ленинской философии, политической экономии и научного социализма изо дня в день растет. Содержание революционной теории обогащается непрерывно обобщениями нового исторического

опыта борьбы за социализм и новых успехов наук. Под научное революционное знамя марксизма-ленинизма встают все новые и новые миллионы людей.

Что же касается позитивистской философии, то она будет окончательно похоронена жизнью вместе с другими разновидностями реакционной философии реакционной буржуазии.

В. И. Мальцев.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой работе объединены две мои прежние книги — «Наука против идеализма» (1946) и «В защиту философии» (1950). В сравнении с тем, что было написано мной раньше, я внес в нее существенные изменения. Кроме очень большого числа отдельных небольших исправлений, совершенно заново написан ряд отрывков, многое вычеркнуто и добавлен новый материал.

Подготовляя данное издание, я выражаю особенную благодарность за критику моих предыдущих работ, содержащуюся в британском журнале «Communist Review», американском — «Political Affairs» и в советских — «Большевик» и «Вопросы философии», за критику «Науки против идеализма» — во вступительной статье к советскому изданию этой работы, а также за критику моих прежних взглядов на прагматизм Гарри К. Уэллсом (школа общественных наук Джефферсона, Нью-Йорк). Стремясь извлечь для данной книги уроки из этой большой творческой критики, я пытался также использовать для нее результаты моих дальнейших размышлений на эту тему.

Считаю большим долгом поблагодарить свою жену Кити Корнфорт за критику и помощь в этой работе.

Морис Корнфорт.

Лондон, октябрь 1954 года.

ВВЕДЕНИЕ

Каждый человек обладает своей философией, хотя бы он и никогда не учился обсуждать философские вопросы. На каждого человека влияют философские идеи, хотя бы он не осознавал этого и не мог сформулировать своих философских взглядов. Ведь философия — не что иное, как наши самые общие взгляды на природу мира и на место в нем человека, то есть наше мировоззрение.

Но точная и систематическая разработка философских взглядов сделалась специальным трудом, которым занимаются подготовленные для этого представители различных философских школ. В наши дни она стала даже профессией, так что вполне можно говорить о «философах-профессионалах». В результате этого многие дискуссии философских школ становятся в значительной степени неинтересными и непонятными всем, кроме «профессионалов» и их кружков.

Однако прежде всего и больше всего необходимо, чтобы философия перестала быть столь специальной, каким-то заповедником школ, и стала достоянием народных масс. Это не значит, что ее следует вульгаризировать и делать легковесной. Спиноза, один из величайших философов, сказал, что «все совершенные вещи настолько же трудны, насколько редки». Он был прав, считая, что совершенная философия трудна, но из этого не следует, что она должна быть также и редкой.

Это значит только, что философия должна служить народным массам, помогая им решать их собственные проблемы.

Но не это является задачей философов, принадлежащих к тем или иным буржуазным школам. Они стремятся все к большей и большей специализации и потому все дальше

и дальше уходят от проблем и интересов народа. Причем они считают это доблестью и полагают, что тем самым разгадывают истину, то есть проделывают такую сложную операцию, какую могут осуществить только самые квалифицированные мыслители. В действительности же они только затемняют и искажают истину в лабиринте головоломок, изобретенных ими самими.

Эти головоломки и все изощренности схоластики не являются, как воображают подобные философы, продуктом чистой, отвлеченной мысли. Если бы это было так, то головоломки могли бы представлять интерес только для других «чистых мыслителей». Но мыслители, как и их мысли, фактически являются продуктом общественного строя — в данном случае капиталистического общественного строя. Таким образом, даже наиболее метафизичные их спекуляции уходят своими корнями в материальную действительность. Философы, представители школ, принимают общественный строй в его основе; они принимают его мировоззрение и его оценки, не бросают ему серьезного вызова, не пытаются изменить его. Это определяет характер их философских взглядов, их основные теоретические предпосылки и установки, их споры и их проблемы.

Имеется ряд школ, спорящих между собой. Но все их споры направлены на выполнение определенной социальной функции. Одни представители философских школ разрабатывают идеи, которые сводятся к более или менее прямой защите существующего порядка вещей. Другие понимают, что в этом строе есть что-то порочное, но проповедуют пассивное принятие социального зла, доказывая, что это зло проистекает из самой природы вещей и неизбежного несовершенства человеческого рода. Третьи говорят о необходимости изменений, но переносят свои требования в область утопических схем. Все они — по-разному — действуют на сознание людей, заставляя их принять и защищать капиталистический строй. И как бы ни были далеки от народных масс эти философские школы, их учения тем не менее влияют на них.

Так как капитализм вступил в свою последнюю монополистическую стадию — стадию империализма и так как противоречия капитализма обостряются и капитализм

вступил в период неразрешимого общего кризиса, то его философия делается все более запутанной, отвлеченной, специальной.

При этом следует отметить одну тенденцию, которая полнее других отражает современное положение буржуазной философии; это — тенденция к отказу от попытки понимания мира и нашего места в нем при помощи философии; это — тенденция к утверждению непознаваемости реального мира, являющегося якобы ареной действия таинственных сил, недоступных нашему познанию. Отказываясь от попыток найти пути развития человеческого знания и человеческой деятельности, эти философы стараются обосновать безусловную ограниченность человеческого знания и человеческой деятельности.

Это лишь идеологическое выражение общего кризиса капитализма, достигшего пределов своего развития. В условиях капитализма люди являются игрушкой в руках сил, которые они не могут понять и которыми не могут управлять; и это отражается в особых учениях философов. Пороки капиталистического общественного строя изображаются философами как выражение самой природы мира и человеческого разума.

Все это показывает, что уже давно происходит процесс действительного вырождения буржуазной философии. Эта философия становится чрезмерно специальной, далекой от народа, отвлеченной и бесплодной; она становится учением не о прогрессе познания, а об ограниченности его; не силой, способствующей освобождению человека, а апологией существующего общественного строя.

Данная книга направлена именно против этого рода философии. Выступая против буржуазных философских систем, она защищает философию борьбы за социализм, защищает марксизм, диалектический материализм.

Состояние современной «профессиональной» философии наводит многих людей в капиталистических странах на вопрос — для чего же вообще нужна философия, и приводит их к заключению, что она совсем не нужна. Но это означает лишь то, что они некритически принимают всевозможные обрывки философских течений, включая учения и тех философов, которых они якобы презирают.

Однако, хотя люди и не сознают этого, философы оказывают на них влияние, потому что каждый находится под влиянием философии; и если кто-либо не интересуется ею, это означает только, что он находится под влиянием лишь обрывков философии, доходящих до него через школы, прессу, церковь, радио и кино. Считать философию бесполезной — значит некритически принимать и использовать буржуазную философию.

Люди нуждаются в ориентации. И поскольку современная «профессиональная» философия обанкротилась, некоторые призывают к возрождению всевозможного рода отживших мировоззрений прошлого — таких, как философия Платона или «христианская» философия, как бы она ни понималась.

Желание избегнуть бесплодности современных школ и создать философию, которая дала бы обыкновенному человеку сознательную ориентацию, достойно похвалы. Тем не менее находятся люди, которые стремясь достигнуть такой цели, роются в архивах прошлого и фактически оставляют без внимания достижения нескольких веков человеческого прогресса и в особенности достижения современной науки. В конечном итоге создаваемая их усилиями ориентация прямо противоположна научному мировоззрению; она делает людей добычей всевозможных суеверий. Это лишь другое лицо буржуазной философии. Сознавая крах профессиональных философов буржуазии, эти люди возвращаются вспять и ищут вдохновения в философии средних веков и древнего рабовладельческого общества.

Философия настоящего и будущего должна создаваться, конечно, на основе прошлого. Но на этой основе ее нужно *строить*, то есть двигать вперед наше понимание мира и человеческого общества, основываясь на научных открытиях и на опыте борьбы за прогресс. Только в этом случае философия сможет удовлетворить потребности народа. Именно это и делает марксизм. Марксистская философия идет навстречу потребностям народа, помогая ему понимать природу мира и место людей в нем настолько, чтобы быть в состоянии изменять мир и преобразовывать общество — усиливать власть людей над природой и освобождать человека от угнетения и суеверий.

Марксизм, ориентирующий нас на борьбу за ликвидацию капитализма и за продвижение к коммунизму, направлен против бесплодных абстракций буржуазных философских школ и против тех, кто стремится оживить мертвые теории прошлого. Он открывает для народа двери философии и оживляет для него наследие прошлого, продолжая прогрессивные традиции философской мысли, стремящейся достигнуть рационального понимания природы и истории. Только стремясь изменить мир, мы можем понять его, и только стремясь улучшить условия жизни человека, мы можем понять природу человека.

Таким образом, марксистская философия стоит на столбовой дороге развития философии, то есть идет по тому единственно правильному пути, который только и может вести вперед, так как он служит делу освобождения человека. Марксистская философия — законная наследница всего лучшего в философии прошлого в противоположность некоторым современным буржуазным философским школам.

В этой книге я не собирался давать обстоятельного исследования всех школ современной буржуазной философии, в частности не рассматривал более прогрессивные из них. Я сосредоточил внимание только на одной школе — школе *позитивизма*.

Позитивизм выдает себя за философию науки. Но для истолкования науки он пользуется своими собственными принципами. А эти принципы приводят к отрицательному выводу, будто мы никогда ничего не можем знать о подчиненных законам процессах объективного мира.

Если мы придерживаемся научной точки зрения, говорят позитивисты, мы можем сформулировать идеи, устанавливающие соотношение между чувственными данными, получаемыми в результате наблюдения вещей; или, как думают *прагматисты*, являющиеся разновидностью позитивистов, тот факт, что какие-либо идеи оказываются «работоспособными» (полезными) в нужном для нас отношении, достаточно оправдывает нашу веру в них и нашу тенденцию опираться на них. Но наши идеи не отражают и не могут отражать объективную материальную действительность, которая существует независимо от нашего восприятия и мышления.

Позитивисты разработали различные, соответствующие своему учению, теории относительно природы мышления, познания, истины, научного метода и языка. Позитивизм особенно глубоко проник в современную буржуазную философию, он включает в себя философские течения и теории, известные как «логический анализ», «логический позитивизм» и «прагматизм». Именно эти теории и рассматриваются в данной книге.

Когда пытаешься вступить в борьбу с этими теориями, очень важно не принимать их за то, чем они сами себя провозглашают. Надо иметь в виду, что теории не появляются внезапно, не падают с неба — как иногда, по-видимому, думают их авторы — в качестве долгожданного решения всех проблем философии. Они имеют свою историю и являются лишь потомками более ранних философских течений. Таким образом, я подхожу к ним исторически, ставя перед собой задачу определить, откуда они произошли и куда ведут.

Современный позитивизм вобрал в себя все самые отрицательные черты буржуазной философии — учение об ограниченности познания и непознаваемости реального мира — и довел до кульминационного пункта узкую специализацию в философии, схоластическое фразерство и пустую абстрактность. Однако позитивистские теории выдают себя за самое последнее слово научного прогресса. Именно потому, что позитивистские идеи касаются науки, они принимаются многими из тех, кто желает идти по пути прогресса и вступает в борьбу против реакции. Но эти же самые идеи играют большую роль в деле увода людей от подлинного понимания науки, от правильного использования этого понимания для содействия разрешению настоятельных проблем, стоящих перед человечеством. Именно благодаря своей научной видимости позитивизм оказывает особенное влияние там, где можно посеять смуту в умах людей, вступающих в оппозицию по отношению к капитализму. Вот почему критика позитивизма была и остается одной из наиболее важных задач марксистской философии.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ПОЗИТИВИЗМА

*

Г Л А В А I

АНГЛИЙСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ XVII ВЕКА

1. Материализм и научная точка зрения. — Фрэнсис Бэкон

Маркс указывает, что первоначальной родиной всего современного материализма, начиная с XVII столетия, является именно Англия.

Два англичанина Фрэнсис Бэкон и после него Томас Гоббс, положили начало современному материализму. Третий англичанин, Джон Локк, продолжил начатый ими труд.

Их основное утверждение заключалось в том, что всякое знание происходит из ощущений. Иными словами, мы ничего не может познать кроме того, что можем получить через ощущение, мы не можем выдвинуть никаких имеющих смысл идей, которые не происходили бы из опыта; теории, которые не могут быть проверены на опыте, не имеют ценности.

«Настоящий родоначальник *английского материализма* и всей *современной экспериментирующей* науки, — продолжает Маркс, — это *Бэкон.* Естествознание является в его глазах истинной наукой, а *физика*, опирающаяся на чувственный опыт, — важнейшей частью естествознания… Согласно его учению, *чувства* непогрешимы и составляют *источник* всякого знания. Наука есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального метода* к чувственным данным. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, эксперимент суть главные условия рационального метода»[1].

Это материалистическое учение в противовес предшествующей философии устанавливает научную точку

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2, 1955, т. 2, стр. 142 (см. также К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, Госполитиздат, 1955, т. II, стр. 86—87).

зрения на природу. Оно восстало против категорий феодальной мысли — первопричин, субстанциальных форм и тому подобных категорий, которые мешали пониманию действительных причин и законов движения явлений природы.

Так, например, Фома Аквинский, который по традиции признавался философским авторитетом, согласился бы, что познание *начинается* с опыта и что ощущение дает нам данные, необходимые для создания системы человеческого знания. Но для него эта система должна быть построена на основе принципов, установленных авторитетами, признанными церковью, и приводящих к правоверным теологическим выводам. И, обращаясь от эмпирических данных к «первопричинам», он построил здание теоретических положений, которые не могут получить какой-либо возможной проверки опытом.

Чтобы перед наукой открылись широкие перспективы, необходимо было разрушить эту традиционную философию. Ибо, как указывал Бэкон, такие рассуждения о первопричинах «являются в действительности только остановками и препятствиями, мешающими кораблю продолжать плавание; они приводят к тому, что поисками физических причин пренебрегают и проходят мимо них в молчании».

Материалистическое учение, начало которому положил Бэкон, стремилось заменить умозрительные размышления относительно природы научным исследованием. Оно не сформулировало всеобъемлющей «системы природы», но, основываясь на материалистической теории познания и научном методе, предусмотрело экспериментальное исследование явлений природы.

Верно, что детально разработанная теория научного метода Бэкона была узкой и схоластичной по своей формулировке и заключала в себе много ошибок и произвола, но несмотря на это, его теория познания нанесла сокрушительный удар по старой феодальной философии и положила начало развитию материалистической мысли, соответствующему росту современного естествознания.

Два главных философских труда Бэкона «О достоинстве и приращении наук» и «Новый Органон» были не философскими трактатами о природе вещей, а трактатами о *методе*,

при помощи которого может быть обеспечено познание природы вещей.

В первом афоризме «Нового Органона» Бэкон изложил следующие основные принципы всего своего мировоззрения.

«Человек, слуга и истолкователь Природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке Природы делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может»[1].

И в книге «О достоинстве и приращении наук»: «Во всякой истинной и плодотворной философии Природы имеется двойная лестница: восходящая и нисходящая — восходящая от экспериментов к открытию причин и нисходящая от причин к открытию новых экспериментов».

В «Новом Органоне» Бэкон сравнивает эту точку зрения с точкой зрения своих предшественников.

«Те, кто занимались науками, — писал он, — были или Эмпириками или Догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и пользуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, из самих себя создают ткань. Пчела же избирает средний способ, она извлекает материал из цветов сада и поля, но располагает и изменяет его собственным умением. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в сознание нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме»[2].

Бэкон совершенно не сомневался в том, что знание, приобретенное путем применения правильного научного метода, является *объективным*, то есть что оно связано с реально существующим материальным миром и дает истинное, хотя, конечно, всегда неполное представление об этом мире.

Так, в «Новом Органоне» он говорил о знании, которое является образом или отражением «существующего». И в книге «О достоинстве и приращении наук» он пишет «Бог сделал разум человека подобным зеркалу или стеклу, способным

---

[1] Ф. Бэкон, Новый Органон, Соцэкгиз, 1935, стр. 108.
[2] Там же, стр. 164.

отражать весь мир и радоваться при восприятии от него впечатлений так же, как глаз радуется при восприятии света; и разум человека не только наслаждается, удерживая разнообразие вещей и изменчивость времен, но поднимается также до выявления и обнаружения порядка и законов, которые неуклонно наблюдаются при всех изменениях». Таким образом, вкратце, новое учение Бэкона утверждает:

1) что наука — широкая дорога к знанию;

2) что научное знание базируется на наблюдении; на основе наблюдения разрабатываются научные теории, которые должны всегда *проверяться* наблюдениями; последние в свою очередь являются импульсом для дальнейших достижений в области теории;

3) что научное знание имеет характер объективной истины;

4) что научный метод противостоит не только ненаучному «сваливанию в кучу» «непереваренных» фактов, но и «догматическому» методу. Под последним Бэкон подразумевал распространение априорных теорий, то есть теорий, не основанных на наблюдении, не проверенных наблюдением, но выведенных из принципов, которые предполагаются данными безотносительно к опыту.

Материализм Бэкона, как заметил Маркс, «кишит… теологическими непоследовательностями»[1]. Но тем не менее материалистическая теория Бэкона, нападавшая на старую схоластическую философию и разрушавшая ее, была не менее губительна и для теологии, философским фундаментом которой служила схоластика. Это имело место потому, что Бэкон не только подчеркивал высокую ценность естествознания, делавшего успехи в современную ему эпоху. Он не удовлетворялся одним лишь признанием того, что наука устанавливает много интересных и полезных истин относительно устройства созданного богом мира. Он утверждал, кроме того, что методы естествознания суть *единственные* методы приобретения знаний; что теории, которые не могут быть научно проверены, не имеют ценности; что на основе естествознания может быть воссоздана полная картина мира природы

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 143.

и общества, картина, не требующая никаких добавлений со стороны философии, которая стояла бы над науками.

В этом материалистическое и революционное содержание философии Бэкона. И с точки зрения этого миросозерцания Бэкон должен был бы в конце концов заявить о боге, как и обо всех теологических и сверхъестественных началах: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе».

2. Материалистическая система метафизики. — Гоббс

Учение Бэкона было развито его учеником Томасом Гоббсом в систематическую теорию метафизического материализма. «*Гоббс*, — сказал Маркс, — является *систематиком бэконовского* материализма»[1].

Но в своей дальнейшей эволюции материализм делается односторонним. В то время как Бэкон излагает принципы научного метода и предоставляет будущему развитию науки выработать теорию о строении вселенной и природе человека, Гоббс устанавливает систему твердых и неподвижных метафизических принципов.

У Гоббса, пишет Маркс, «чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра... геометрия* провозглашается главной наукой. Материализм становится *враждебным человеку*. Чтобы *преодолеть враждебный человеку бесплотный* дух в его собственной области, материализму приходится самому умертвить свою плоть и сделаться *аскетом*. Он выступает как *рассудочное существо*, но зато с беспощадной последовательностью развивает все выводы рассудка»[2].

Гоббс взял в качестве исходного пункта учение Бэкона о том, что все знание происходит из ощущений.

«Что касается человеческих мыслей, — пишет он, — то... начало всех *признаков* есть то, что мы называем ощущением (ибо нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частью, в органах чувств). Все остальное есть производное от него»[3].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 143.
[2] Там же.
[3] Т. Гоббс. Левиафан, Соцэкгиз, 1936, стр. 40.

«Причиной ощущения, — продолжает он, — является внешнее тело или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган непосредственно, как это бывает при вкусе и осязании, или непосредственно, как при зрении, слухе и обонянии»[1].

Действие внешних предметов на органы чувств порождает в уме то, что Гоббс называет различными терминами: «кажимости», или «явления», или «призраки», то есть ощущение света, краски, звука, запаха, твердости, мягкости и пр. «Все эти так называемые чувственные качества являются лишь разнообразными движениями материи внутри вызывающего их объекта, движениями, при посредстве которых он различным образом давит на наши органы. Точно так же и в нас, испытывающих давление, эти качества являются не чем иным, как разнообразными движениями (ибо движение производит лишь движение). Но то, чем они нам кажутся наяву, точно так же как и во сне, есть призрак»[2]. Таким образом, «сколько бы наши органы чувств ни внушали нам, что в мире существуют акциденции и качества, последних в действительности не существует: они представляют собой лишь мнения и явления. Единственной реальной вещью, существующей вне нас в мире, является то движение, в силу которого эти ощущения возникают»[3].

Итак, для Гоббса то, что реально существует и *является* нам через наши ощущения как бы в оболочке чувственных качеств, это *предмет — тело*. Кроме этого ничего не существует. Мир состоит из тел, движений и механических взаимодействий.

Гоббс определяет тело, или материю, с точки зрения объективного существования в пространстве, внешнего по отношению к нашему сознанию и независимо от него. Наше сознание было для него в действительности только «явлением» или «призраком», возникающим вследствие взаимодействия тел.

«Слово *тело*, — пишет он, — в наиболее общем словоупотреблении обозначает то, что заполняет и занимает определенное пространство или… место и не зависит от воображения,

---

1 Т. Гоббс, Левиафан, стр. 40.
2 Там же, стр. 41.
3 Т. Гоббс, Избранные сочинения, ГИЗ, 1926, стр. 222.

а является реальной частью того, что мы называем *вселенной*. Ибо так как *вселенная* есть агрегат всех тел, то нет такой реальной части ее, которая не была бы также *телом*. Точно так же ничто не может быть *телом* в собственном смысле этого слова, не будучи одновременно частью (этого агрегата всех тел) *вселенной*»[1].

Метафизический характер материализма Гоббса проявился также в его отождествлении *материи* и *тела*. Согласно современному диалектическому материализму, «материя есть объективная реальность, данная нам в ощущении»[2]. «...*единственное* «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания[3]». Движение есть форма бытия материи, а пространство и время — основные формы всякого бытия[4]. Отождествляя материю с телом, Гоббс рассматривал специфические свойства материальных объектов — плотность, непроницаемость и др. — как основные свойства материи, всякой реальности, существующей вне сознания; он отделял пространство от материи, хотя и считал, что пространство в целом наполнено телами; он отделял также материю от движения. По Гоббсу, тела находятся всегда в движении, но это движение он рассматривал как внешнее, представляющее столкновения и взаимодействия между собой отдельных тел. Материя лишена внутреннего движения, самодвижения; тело — неизменно и всегда остается одним и тем же.

Именно из этой точки зрения исходил Гоббс при развитии некоторых теорий относительно природы знания и мышления.

Всякое знание необходимо относится к свойствам и движениям тел, причем все, что мы можем узнать, получаем через ощущения. Мысль невозможна без тела, которое ощущает и мыслит; мысль состоит из ряда идей, происшедших из чувственных впечатлений. Более точно, мысль состоит из осмысленного соединения *слов*. Мы как бы прикрепляем

---

[1] Т. Гоббс, Левиафан, стр. 292.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 133.
[3] Там же, стр. 247.
[4] См. Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 49, 56—57, 319.

различные слова к различным телам и свойствам тел, которые мы воспринимаем, и, соединяя слова в предложения и ряды предложений, обозначаем различные факты, относящиеся к движениям и свойствам тел.

Отсюда вытекают существенные выводы, касающиеся смысла и бессмысленности мыслей и предложений. Ибо при соединении слов, противоречащем природе обозначаемых вещей, мы получим не *неправильные*, а *бессмысленные* мысли, или нелепости, такие, как «круглый четырехугольник», «невещественная субстанция» или «свободная воля»[1].

Например, говорить о «невещественной субстанции» или «свободной воле» не значит говорить ложь; это означает, скорее, говорить именно нелепости, так же как явно нелепо говорить о «круглом четырехугольнике». Гоббс дал острое оружие критики против всякой скороспелой догматической, спиритуалистической, или идеалистической философии. «...*субстанция и тело*, — писал он, — означают одно и то же, и поэтому *бестелесная субстанция* суть слова, которые при соединении взаимно уничтожают одно другое, как если бы человек сказал: «*бестелесное тело*»[2].

Из всего этого непосредственно следует явно антирелигиозный и атеистический характер материализма Гоббса. Религия объясняется как механический продукт человеческого «невежества и страха», а бог как «бестелесное бытие», «бесконечное», «всемогущее» и т. д. делается абсолютно непостижимым[3].

3. Доказательство происхождения знания из чувственного опыта. — Джон Локк

Работу Бэкона и Гоббса продолжил Джон Локк, третий великий английский материалист.

«Гоббс систематизировал Бэкона, но не дал более детального обоснования его основному принципу — происхождению знаний и идей из мира чувств.

---

[1] См. Т. Гоббс, Левиафан, стр. 61.
[2] Там же, стр. 292.
[3] См. там же, стр. 103—104.

Локк обосновывает принцип Бэкона и Гоббса в своём сочинении о происхождении человеческого разума»[1].

Локк начал свой труд с критики всех теорий, согласно которым знание достигается путем какой-то внутренней интуиции, а не исключительно из ощущений и опыта. Он начал с решительной критики теории «врожденных идей», то есть теории, согласно которой некоторые идеи, как-то: идеи субстанции, причины и др. — врождены человеческому уму, а не произошли из опытного источника и являются якобы самоочевидно истинными.

Борясь против теории врожденных идей, Локк стремился обосновать свою мысль о том, что все человеческое знание получается в результате действия внешних материальных предметов на органы чувств.

«Предположим, — пишет Локк, — что душа есть, так сказать, белая бумага без всяких черт и идей. Но каким же образом она заполняется ими?.. На это я отвечаю одним словом: из опыта. В опыте заключается все наше знание, от него в конце концов оно происходит. Наше наблюдение, направленное то на внешние чувственные объекты, то на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, от которых происходят все идеи, которые мы имеем или можем иметь»[2].

Согласно Локку, действие внешних объектов на наши органы чувств порождает прежде всего «простые идеи», элементарные чувственные данные, доставляемые тем или иным из наших органов. Эти простые идеи суть те, так сказать, атомы, из которых строится весь комплекс знания. Они являются материалом для «всего нашего знания»[3].

«Раз разум снабжен этими простыми идеями, — писал Локк, — он волен восстановлять, сравнивать и соединять их почти в бесконечном разнообразии и таким образом по произволу создавать себе новые сложные идеи. Но и самый высокий ум и самый широкий разум не властен ни при

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 143—144.
[2] Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, М., 1898, стр. 79—80.
[3] Там же, стр. 95.

какой быстроте или разносторонности мысли изобрести или построить в душе хотя бы одну простую идею»[1].

Локк отличал простые идеи, которые, как он утверждал, являются точным подобием качеств, реально присутствующих в предметах, вызвавших эти идеи, от простых идей, которым во внешнем мире ничто точно не соответствует.

Первые он называл идеями *первичных качеств*; вторые — идеями *вторичных качеств.*

Таким образом, наши идеи твердости, протяженности, фигуры, числа, движения или покоя являются идеями первичных качеств, точно соответствующими реальной твердости, протяженности, фигуре, движению или покою и числу предметов внешнего материального мира; идеи же цвета, вкуса, запаха, звука — идеи только вторичных качеств, которые не соответствуют никаким реальным цветам, вкусам, запахам, звукам, присущим внешним материальным объектам.

«Идеи первичных качеств тел, — писал Локк, — суть их подобия, и их образчики действительно существуют в самих телах, но… идеи этих вторичных качеств вовсе не имеют подобий. В самих телах нет ничего подобного этим нашим идеям. В телах есть только способность производить в нас эти ощущения. И что приятно, голубо или тепло в идее, то в самих телах есть только известный объем, фигура и движение недоступных восприятию частиц, которым мы даем такие названия»[2].

Не трудно увидеть, что целью всего, что делал Локк, была разработка основных принципов учения его предшественника материалиста Гоббса.

Буржуазные руководства по истории философии обычно совершенно не обращают внимания на тот факт, что философия Локка была продолжением материализма Бэкона и Гоббса, и вместо этого рассматривают Локка как зачинателя совсем нового течения мысли; их авторы обычно заявляют, будто материализм не занимает значительного места

---

[1] Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, стр. 95.

[2] Там же, стр. 112.

в истории современной мысли, и, игнорируя его, они хотели бы отделаться от материализма.

«Теория идей» Локка, однако, была высшей точкой развития английского материализма XVII века. Ее разработка отражает развитие английской буржуазной революции. Бэкон жил в период правления Тюдоров, когда промышленность и наука развивались быстро, но еще под крылом двора и знати; Гоббс — в период монархии Стюардов, Республики и реставрации монархии при Карле II. Карл I и его приверженцы считали материализм Гоббса опасным; он сам не питал симпатии к пуританам и Республике, но его оценили, и он утвердился в качестве придворного философа при Карле II, покровителе Королевского общества. Наконец, Локк был философом «славной» буржуазной революции 1688 года, принципы которой он сформулировал. Завершая развитие материалистических взглядов своих предшественников, Локк открыл в то же время новую главу в истории буржуазной философии.

4. Что представляет собой объект знания?

Переходя к дальнейшему развитию своей теории, Локк сделал чрезвычайно важное предположение.

Он утверждал, что, когда мы воспринимаем, мыслим, понимаем, оцениваем, познаем — другими словами, когда мы осуществляем весь процесс познания, начиная от простейшего вида чувственного восприятия и кончая наиболее сложной мыслью, — *объекты* нашего познания являются не внешними объектами самими по себе, но, скорее, *нашими собственными идеями*, вызываемыми в наших умах действием внешних объектов.

Это предположение отразилось на его первоначальном определении понятия «идея» как термина, который, по его мнению, «лучше других обозначает объект души во время мышления»[1].

Анализируя процесс развития познания, Локк говорит: «Так как у души во всех ее мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме ее собственных идей, которые

[1] Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, стр. 20.

одни она созерцает и может созерцать, то наше познание, очевидно, относится только к ним… На мой взгляд, познание есть лишь восприятие связи и соответствия, либо несоответствия и противоречия наших идей. В этом только оно и состоит»[1].

Восприятия, мысли и знания человека поэтому заключены в круг его собственных идей. То, что мы «созерцаем», или то, о чем мы «осведомлены», — это идеи, а не вещи.

Но так как идеи первоначально вызываются действием реальных внешних объектов, то Локк думал, что знание тем не менее *относится* к объективному миру, поскольку идеи — *копии* вещей. «Душа очевидно познает вещи не непосредственно, а при помощи их идей. Наше познание поэтому реально лишь настолько, насколько наши идеи сообразны с действительностью вещей»[2].

Это означает, что наше знание природы вещей неизбежно ограничено. Следовательно, поскольку мы можем быть «хорошо осведомлены» только о наших идеях, относящихся к предметам, а не о самих предметах, говорит Локк, то «я склонен думать, что, как бы далеко человеческое рвение ни продвинуло вперед прикладную и опытную философию физических тел, научная философия их всегда будет за пределами нашего разума. Нам недостает совершенных, адекватных идей даже для ближайших тел, которые более других находятся в нашем распоряжении»[3].

В частности, по Локку, мы будем всегда невеждами в выяснении вопроса о том, что именно является *субстанцией* реальных вещей. Локк покончил с легкомысленной уверенностью Гоббса, который утверждая, что вселенная состоит из тел, полагал, будто уже выразил тем самым общую природу вселенной. Согласно Локку, когда мы повторно находим группу простых идей, соединенных вместе, мы «приучаемся предполагать некоторый субстрат, в котором они существуют и от которого происходят и который мы поэтому зовем «субстанцией»[4]. Но знаний о природе этой

---

[1] Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, стр. 524.
[2] Там же, стр. 565.
[3] Там же, стр. 557—558.
[4] Там же, стр. 276—277.

субстанции наши идеи нам не дают. Они лишь указывают на существование субстанций, которые являются последними причинами наших идей. «Кто попробует испытать себя насчет своего понятия о чистой субстанции вообще, тот в своей идее ее не найдет ничего, кроме предположения о неизвестной подпорке (support) тех качеств, которые способны производить в нас простые идеи»[1].

«Скрытая и отвлеченная природа субстанций» неизбежно неизвестна нам. «Идея телесной субстанции в материи так же далека от нашего представления или восприятия, как и идея духовной субстанции или духа»[2].

Таким образом, Локк пришел к положению, которого достиг благодаря основополагающему материалистическому принципу, утверждающему, что всякое знание основано на опыте; согласно этому положению, объект нашего знания — не объективно существующий вне нас материальный мир, а субъективный мир наших собственных идей.

Пределы нашего знания ограничены восприятием порядка и распределения, соответствия и несоответствия наших собственных идей. Реальный, материальный, объективный внешний мир лежит, так сказать, за нашими идеями и является их причиной. Мы не можем, однако, ничего знать о природе объектов, составляющих этот мир. Они являются, употребляя выражение, которое родилось спустя сто лет после Локка, непознаваемыми «вещами в себе».

Одновременно — и, конечно, непоследовательно — Локк настаивал на том, что наши идеи до некоторой степени являются подлинными копиями реальных вещей, и в этих пределах мы знаем, на что похожи «вещи в себе». Именно наши идеи твердости, протяженности, фигуры, движения и числа дают подлинное представление о реальной твердости, протяженности, фигуре, движении и числе объективных предметов.

Кстати, интересно отметить, что Локк пользовался своей теорией непознаваемости субстанции (тезисом, часто после него употреблявшимся в качестве основы для

---

[1] Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, стр. 277.
[2] Там же, стр. 279.

всякого рода идеализма и мистицизма) как аргументом в пользу материалистического мировоззрения. Так, аргументируя против догмы, будто «духовная субстанция» должна иметь существование, независимое от материи, он говорит, что раз мы ни в коем случае не знаем, какова реальная природа материи, то весьма возможно, что материя мыслит[1].

5. На распутье

После Локка английский материализм оказался на распутье.

С одной стороны, его утверждение, что объектом знания является мир наших идей и что субстанция объективных вещей непознаваема, увело от материализма к субъективному идеализму и агностицизму.

С другой стороны, доказательство того факта, что все знание является продуктом чувственного опыта, что ощущение порождается действием внешних вещей на телесные органы чувств, что наши идеи (по крайней мере идеи первичных качеств) являются копиями реальных вещей, повело к дальнейшему развитию материализма. Дальнейшее развитие последнего было делом главным образом французских материалистов XVIII века, наследство которых изучено и развито в XIX веке Марксом и Энгельсом.

Теория идей у Локка была действительно непоследовательной и вела поэтому к противоречивым результатам; результаты эти определялись тем, какая сторона его учения утверждалась и какая подвергалась критике.

С одной стороны, Локка критиковали за то, что, указывая, будто знание ограничивается миром наших собственных идей, он все же допускал понимание идей как результатов воздействия внешних объектов и как копий этих объектов. Ибо, если только наши собственные идеи являются объектами нашего знания, как можем мы знать, откуда возникают эти идеи и копиями чего они являются? Но, с другой стороны, его критиковали и за то, что, утверждая, будто наши идеи являются продуктами действия внешних объектов

[1] См. Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, стр. 540.

и копиями этих объектов, он продолжал настаивать на том, что знание ограничено отношениями между идеями, а субстанция объективных вещей непознаваема.

Почему теория Локка оказалась непоследовательной, вызвала столь противоположную критику и породила столь противоположные тенденции дальнейшего развития философской мысли, каких не было в трудах его предшественников — материалистов Бэкона и Гоббса?

Как сказано выше, Локк был первым, кто попытался подробно развить материалистическую теорию познания Бэкона и Гоббса; в процессе развития этой теории и возникла непоследовательность.

Разрабатывая теорию познания, Локк провел некоторые резкие, четкие и неподвижные разграничения. В частности:

1) резко отграничил ощущение или идею, порожденную в разуме, с одной стороны, от внешнего объекта, а с другой — от самого акта познания; таким образом, «идеи» для него существовали как бы в виде ряда чувственных или духовных *объектов*, стоящих между познающим разумом и внешним материальным миром;

2) провел резкую грань между субстанцией вещи и совокупностью ее свойств; так что, в то время как свойства могли быть познаны, субстанция, по его мнению, оставалась как бы непознанной «опорой» этих свойств; субстанция бытия была абстрагирована от текучести изменений вещи во времени и представлена как нечто отдельно и непознаваемо существующее, отличное от совокупности явлений, отношений и свойств;

3) резко разграничил теорию и практику, знание и действие; в результате получалось, что человек, будучи тесно связан с материальными вещами в своей практической жизни, якобы совершенно лишен этой связи, находясь в сфере теоретической деятельности; здесь он имеет дело только со своими собственными идеями.

Именно этим резким разграничениям, этому постоянному «абстрагированию» и обязаны своим возникновением указанные затруднения и непоследовательность Локка.

Создание в мыслях таких неизменных и неподвижных антитез, которых в действительности не существует, — это

именно и есть то, что со времен Гегеля стало называться «метафизическим» методом мышления. Локк унаследовал эту тенденцию мышления от всего предыдущего развития как философии, так и науки.

Все последующее развитие материализма должно было поставить и действительно поставило перед собой задачу преодоления той узкой метафизики, к которой Локк привел развитое им наследство английского материализма.

Но освободить материализм от метафизики полностью удалось только Марксу и Энгельсу.

Г Л А В А II

МАТЕРИАЛИЗМ И СТАНОВЛЕНИЕ КАПИТАЛИЗМА

1. Социальные корни материализма XVII века. Материализм как орудие борьбы за научное знание

Материалистическое течение в философии возникло и расцвело на британской почве неслучайно; напротив, раннее возникновение капитализма в Британии, крах в ней феодальных институтов и феодальной идеологии благодаря непреодолимому росту капиталистических отношений внутри старой системы неизбежно создали почву для материалистической философии.

Эта философия разрушила старые схоластические формы мысли, которые должны были быть преодолены для того, чтобы дух науки, изобретений и открытий, столь необходимый для роста капитала, сохранил свое влияние. Задачей этой философии было обоснование методов естествознания, и она решила эту задачу, показав, что всякое знание необходимо возникает из опыта и проверяется опытом и что только на этом фундаменте может быть создана систематическая и доступная проверке теория о природе вещей, включая человеческий разум.

Таким образом, эта философия не дала какой-либо всеобъемлющей космологической теории, как это имело место в древних философиях, а также в современных ей картезианских теориях на континенте; она ограничилась главным образом разработкой теории познания. При помощи этой теории она разрушила мировоззрение феодальных правителей и монахов для того, чтобы утвердить мировоззрение владельцев капитала и буржуазных ученых.

Одной из важнейших особенностей периода крушения феодализма и построения основ будущего капиталистического строя было развитие естествознания. Оно было вызвано и обусловлено такими факторами, как развитие мореплавания, горного дела и применение артиллерии в военном деле.

Эти новые отрасли общественной деятельности необходимо способствовали научным изысканиям и для своего эффективного развития требовали более интенсивных научных исследований. Новая наука встретила самую яростную оппозицию со стороны церкви. Протестантские власти не меньше, чем католические, преследовали ученых; и все же наука преодолела все и всякие препятствия на своем пути. Торжество науки было неизбежно, так как она обслуживала нужды все расширявшегося общественного производства и потребности нового, растущего класса — буржуазии.

Новые, капиталистические формы производства и торговли развивались в социальных рамках феодализма. В результате длительной борьбы буржуазия впервые добилась права жить, действовать, расширять сферу влияния своего капитала в пределах феодального общества. Наконец, новые формы полностью разрушили феодальное общество, установив свой собственный классовый строй. В этой борьбе они не только подорвали феодальные формы собственности и феодальные формы государственной власти в целях установления капиталистической собственности и капиталистической формы правления, но и принесли с собой разрушение всего комплекса религиозных и философских убеждений, связанных с феодализмом, осуществляемое в целях установления господства новых религиозных и философских убеждений, соответствующих требованиям капитализма.

Развитие естествознания и распространение научных взглядов на мир были наиболее важным элементом новой культуры, созданной развитием капитализма. Экспансия капитала неизбежно создавала новую научную культуру, так как развитие капитализма требовало помощи со стороны науки. С такой же необходимостью наука пришла в столкновение с господствовавшими идеями феодальной философии и теологии, победила и свергла их.

«И естествознание, развивавшееся в атмосфере этой революции, было насквозь революционным, — пишет Энгельс. — …у естествознания тоже была тогда своя декларация независимости, появившаяся, правда, не с самого начала, подобно тому как и Лютер не был первым протестантом. Чем в религиозной области было сожжение Лютером папской

буллы, тем в естествознании было великое творение Коперника, в котором он, — хотя и робко, после 36-летних колебаний и, так сказать, на смертном одре, — бросил вызов церковному суеверию. С этого времени исследование природы по существу освободилось от религии, хотя окончательное выяснение всех подробностей затянулось до настоящего времени и далеко еще не завершилось во многих головах. Но с тех пор и развитие науки пошло гигантскими шагами, ускоряясь, так сказать, пропорционально квадрату удаления во времени от своего исходного пункта, как бы желая показать миру, что по отношению к движению высшего цвета органической материи, человеческому духу, имеет силу закон, обратный закону движения неорганической материи»[1].

Философия Бэкона в начале XVII века объявила науку не только независимой от всякой церковной власти, но также и единственной надежной дорогой к познанию природы; все теории, в основе которых лежали априорные принципы или традиционные авторитеты, были объявлены не имеющими никакой цены. Философия Локка в конце XVII века завершила революционизирующий труд Бэкона своим детальным исследованием источников человеческого знания.

Вот выводы, которые следуют из изложенного. Английский материализм XVII века по существу защищал развивающееся естествознание и боролся против априорных спекуляций и преклонения перед традиционными авторитетами в истолковании природы.

В противоположность потерявшим ценность феодальным категориям английский материализм начал вырабатывать для истолкования природы механические категории, которые должны были сделаться критерием для буржуазного научного мировоззрения. Эта философия была результатом роста и борьбы за власть новой буржуазии, буржуазных земельных собственников и промышленников — начиная от Бэкона, когда они были уже могущественной общественной силой, и кончая Локком, когда они достигли полной политической власти.

---

[1] Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, 1953, стр. 152—153.

2. Борьба между наукой и религией

В то время как рост капитализма способствовал развитию научной мысли и вел к торжеству науки над церковными авторитетами, представители класса буржуазии продолжали цепляться за религию и реформированную ими церковь.

Политические войны, способствовавшие утверждению капитализма в Англии, велись, как известно, под религиозными лозунгами — протестанты против католиков, пресвитериане и индепенденты против представителей «Высокой церкви». Малейший привкус атеизма рассматривался как социально опасный и в высшей степени разрушительный момент. Заслуживает внимания тот факт, что атеистические теории появились среди левеллеров в эпоху гражданской войны в Англии и были подавлены вместе со всем движением левеллеров. Владельцы капитала, революционным путем стремившиеся разрушить феодальные формы собственности и феодальные институты и идеи, в то же время были крайне озабочены тем, чтобы сохранить в неприкосновенности социальное положение привилегированных лиц. Они понимали, что церковь и государство должны остаться столпами общества. Монархия и церковь, потерявшие свое былое значение, вскоре после этого были восстановлены в своих правах; в период «славной революции» 1688 года они приобрели форму, наиболее соответствовавшую интересам и пожеланиям крупного капитала.

Такое отношение английской буржуазии к религии неизбежно отражалось на развитии философской мысли.

Английская философия стремилась отвечать запросам естествознания. Но великое общественное движение, породившее ее, поставило другие задачи. Социальные силы, стремившиеся расширить границы научного знания, поддерживали в то же время религию и христианскую церковь. Таким образом, встал вопрос о поддержке независимости науки от религиозных авторитетов и одновременно — о примирении науки с религией.

Итак, перед философией стояла двоякая задача: с одной стороны, защитить науку от догм католицизма, с другой —

показать, что наука не только не создает опоры для атеизма, но вполне совместима с верой в бога, в бессмертие души и в общем превосходно гармонирует с самыми либеральными доктринами англиканской церкви. У Бэкона еще нет намека на возможность столкновения научного материализма с религией. Столкновение с «абсурдными» догматами католических схоластиков, конечно, имелось, но не с основными убеждениями христианской религии, как она проповедовалась реформированной церковью. По своему положению в качестве лорда-канцлера во время царствования короля Джемса I Бэкон должен был поддерживать науку как основную помощь торговле и промышленности и религию — как основной элемент общественной безопасности; и то, что они обе могли прийти в столкновение, не приходило ему в голову. Маркс заметил о Бэконе: «…учение, изложенное в форме афоризмов, ещё кишит, напротив, теологическими непоследовательностями»[1]. Сам Бэкон не стремился еще сделать тех выводов из своей философии, которые могли бы привести к столкновению науки с теологией.

У Гоббса наличие реального и принципиального конфликта стало уже непосредственно очевидным.

В политической части своей философии (занявшей большую часть его главного труда «Левиафан») Гоббс пытался вывести из своих материалистических предпосылок необходимость монархии и церкви как неизбежных элементов организации гражданского общества. Без этих двух элементов, говорил он, управление народом невозможно.

Но, несмотря на это, его философия носила ярко выраженный антирелигиозный характер. Вселенная состоит из тел; все, что происходит, есть результат механического взаимодействия тел; сознание — только «призрак» материальных явлений; говорить о боге — значит употреблять слово, в высшей степени лишенное смысла и недоступное разумению; для религии нет никакого подлинного обоснования; она есть лишь продукт человеческого невежества и страха. Правда, развивая такие положения, Гоббс говорил, что религия политически необходима и желательна как связующая сила

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 143.

в обществе; тем не менее его теории были разрушительны для религии. Ведь религия не может сохранять на практике свою действенность как орудие политики, если в то же время народу будет внушаться представление о ее ложности.

Гоббс показал, куда ведет при последовательном развитии учение Бэкона. Научное мировоззрение, объясняющее все естественными причинами, должно смотреть на материю как на первичную реальность, а на дух — как на нечто вторичное. Оно не оставляет места для религиозных верований. Оно изгоняет из мира все сверхъестественное и считает его плодом суеверия. Последовательность, с которой Гоббс логически развил учение Бэкона и довел его до атеистического материализма, сделала это учение совершенно чуждым по отношению к растущему капитализму. Философия Гоббса была вообще отвергнута и находила поддержку только в антагонистически настроенных по отношению к капиталу кругах: с одной стороны, у части левеллеров, с другой — среди наиболее циничных и разочарованных представителей старой аристократии.

3. Проблема примирения науки и религии

Однако Гоббс поставил проблему, которую необходимо было решить.

Процесс формирования нового, буржуазного общества без развития науки был столь же невозможен, как и без религии. Гоббс ясно показал, что принятие принципов и методов науки приводит к такому мировоззрению, в котором нет места религии. Это противоречие надо было разрешить. «Опыт о человеческом разуме» Локка, опубликованный в момент окончательного достижения буржуазией ее господства, как раз и представлял собой попытку решить это противоречие. Подробно разрабатывая теорию о том, что в основе человеческого знания лежит чувственный опыт, Локк показал, как можно принять науку, сохранив в то же время место для религиозных убеждений.

Конечно, сам Локк очень хорошо понимал этот вопрос, на который он должен был ответить. «Мотивы философии Локка объясняются им самим следующим образом.

«Пять или шесть друзей» привыкли регулярно встречаться, когда Локк останавливался в Экзетер-холле, для обсуждения «принципов морали и религии. Скоро им пришлось прекратить это дело, так как со всех сторон они сталкивались с трудностями». Локку часто приходило в голову, что «до того, как приступить к исследованиям такого рода, необходимо исследовать наши собственные способности и посмотреть, какие из объектов доступны и какие недоступны нашему разуму»[1].

Найденное Локком решение конфликта между наукой и религией заключается в его выводе о том, что непосредственным объектом знания являются наши собственные идеи, а не объективный мир, лежащий вне нашего сознания.

Каким образом данное утверждение Локка смогло заложить фундамент для разрешения конфликта между наукой и религией?

Это стало возможным благодаря тому, что положение Локка *ограничило* сферу возможного научного знания и отвергло ту установку, согласно которой научное знание может проникнуть в *субстанцию* вещей. Если утверждение Локка правильно, то проблемы бессмертия души, ее спасения и ее взаимоотношений с богом, вероятно, не могут быть решены путем применения научных наблюдений и выводов, но в то же время эти теории не могут быть и опровергнуты. Научное знание и религия — каждое из этих понятий имеет свою собственную сферу и не может вторгаться в другую. Наука имеет дело с соответствием и несоответствием, которые мы обнаруживаем в мире наших собственных идей; религия имеет дело с трансцендентными истинами, которые не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты методами научного наблюдения, эксперимента и вывода законов.

Таким образом, утверждаются два совершенно отдельных и различных мира — мир науки, мир механической причинности, с которым мы соприкасаемся в нашем чувственном восприятии и нормальной физической деятельности, и мир

---

[1] A. Wolfe, History of Science, Technology and Philosophy in the 16fh and 17th Centuries, p. 656.

религии, мир духовной свободы, с которым мы соприкасаемся в нашей моральной и духовной жизни.

Однако Локк скорее споткнулся об этот хитроумный способ примирения науки и религии, чем последовательно и систематически развил его. Так, в одной главе своего «Опыта» он пытался развить научное «доказательство» в пользу бытия бога; но одновременно его философия включала в себя определенные материалистические элементы, заимствованные непосредственно у Гоббса, согласно которому все наши мысли являются механическими результатами действия внешних материальных предметов на наши органы чувств, а наши ощущения — копиями реального мира, состоящего из твердых частиц, обладающих протяженностью.

Примирение науки и религии поэтому, как бы оно ни было искусно обосновано Локком, покоилось на очень зыбком фундаменте. Опора для религии, заключавшаяся в доктрине, будто наука имеет дело только с тем, что мы можем получать при помощи наших собственных ощущений, и не может установить ничего относительно субстанции реального мира, постоянно подрывалась противоположной теорией, утверждавшей, что наши ощущения — копии вещей, что наука поэтому имеет, в конце концов, прямое отношение к реальному миру, все более и более познает его и этим самым дает такую картину мира, в которой объекты религиозных верований не имеют места.

Теория идей Локка была, однако, истоком для течения мысли, стремившейся решительно покончить со всеми препятствиями со стороны материализма. Джордж Беркли, тогда еще молодой студент колледжа св. Троицы в Дублине, ухватился за неясно сформулированные в «Опыте» Локка намеки и развил, исходя из них, философские принципы, которые в самой непосредственной и простой форме утверждали возможность гармонического сосуществования науки и религии.

ГЛАВА III

ОТ МАТЕРИАЛИЗМА К СУБЪЕКТИВНОМУ ИДЕАЛИЗМУ. — БЕРКЛИ

1. Существует ли мир вне нас?

Свой главный философский труд Беркли озаглавил следующим образом: «Трактат о началах человеческого знания, в котором исследуются главные причины заблуждения и трудности наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия».

Уже этим названием своего труда Беркли с присущей ему ясностью и прямолинейностью подчеркивал, что его задачей является решение вопроса о взаимоотношении науки и религии, устранение тех «заблуждений» в понятии науки, которые якобы влекут за собой атеистические выводы. Примирение науки и религии было основной целью, которую он поставил перед собой. Преследуя ее, Беркли направил свой главный удар на концепцию материи у Локка.

Локк утверждал:

а) что «непосредственными объектами» знания являются наши собственные идеи, но б) что эти идеи порождаются в результате действия на нас внешних материальных вещей и что по крайней мере наши идеи «первичных качеств» являются копиями качеств, присущих внешним телам.

Беркли принял первое положение (а) и решил доказать, что материалистическое дополнение (б) абсурдно.

«Очевидно для всякого, кто окинет взглядом предметы человеческого знания, — пишет он, — что они суть отчасти идеи, действительно запечатленные в наших ощущениях, отчасти идеи, воспринятые через наблюдение над состояниями и действиями души, отчасти идеи, образованные при помощи памяти и воображения...»[1]. И дальше:

---

[1] Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, СПБ, 1905, стр. 60.

«Все согласятся с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они не были между собой (то есть какие бы предметы они ни образовывали), не могут иначе существовать, как в духе, который их воспринимает»[1].

Фигура, протяжение и твердость не меньше, чем цвет, звук и вкус, рассуждает Беркли, являются нам как ощущения духа; и когда мы воспринимаем какой-либо чувственный предмет, мы не знаем о нем ничего, кроме того, что в нашем сознании существует определенное сочетание таких ощущений, которые «не могут иначе существовать как в духе, который их воспринимает».

Что же можно тогда понимать под существованием материального предмета, внешнего по отношению к воспринимающему духу и соответствующего нашим ощущениям? — спрашивает Беркли.

«Стол, на котором я пишу, — говорит он, — существует, — это значит, что я вижу и осязаю его; если бы я находился вне моего кабинета, то также бы сказал, что стол существует, разумея тем самым, что находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах — это значит, я его обонял; был звук — значит, его слышали; были цвет и фигура — значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разуметь под такими или подобными выражениями»[2].

«Правда, существует поразительно распространенное между людьми мнение, — продолжает он, — будто дома, горы, реки, одним словом, все ощущаемые предметы имеют естественное или реальное существование, отличное от их воспринимаемости умом… Ибо что такое вышеупомянутые предметы, как не вещи, воспринимаемые нами в ощущениях? и что же мы воспринимаем, как не наши собственные идеи и ощущения? и не будет ли полным противоречием допустить,

---

[1] Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 61.
[2] Там же, стр. 62.

что какое-либо из них или какое-либо их сочетание существует, не будучи воспринимаемым?»[1].

Беркли настойчиво критикует материалистическую концепцию Локка, согласно которой наши идеи являются копиями качеств, присущих внешним материальным вещам.

«Я отвечаю, — говорит он, — идея может быть сходна лишь с идеей; цвет или фигура не могут быть сходны ни с чем, кроме другого цвета или другой фигуры… Кроме того, я спрашиваю, эти предполагаемые оригиналы или внешние вещи, копиями или изображениями которых служат наши идеи, сами воспринимаемы или нет? Если да, то они суть идеи, и спор решается в нашу пользу; если же вы скажете, что нет, то я предоставляю на благоусмотрение каждого решение вопроса о том, есть ли смысл в утверждении, будто цвет сходен с чем-либо невидимым, твердость или мягкость — с чем-либо неосязаемым и т. п.»[2].

Беркли очень скоро освободился от разграничения «первичных» и «вторичных» качеств, то есть от того учения Локка, согласно которому протяжение, фигура, твердость и т. п. присущи материальным вещам независимо от субъекта, а цвет, звук, вкус зависят от него.

«…я желал бы, чтобы кто-нибудь сообразил, — говорит он, — и попытался, может ли он через мысленное отвлечение представить себе протяжение и движение какого-либо тела без всяких других ощущаемых качеств. Что касается меня, то для меня очевидно, что не в моей власти образовать идею протяженного и движущегося тела без снабжения его некоторым цветом или другим ощущаемым качеством, о коем признано, что оно существует только в духе. Короче, протяжение, фигура и движение, отвлеченные от всех прочих качеств, немыслимы. Итак, они должны находиться там же, где и прочие ощущаемые качества, т. е. в духе, и нигде более»[3].

Предположение о существовании чувственных материальных предметов, внешних по отношению к сознанию

---

[1] Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 62—63.

[2] Там же, стр. 65—66.

[3] Там же, стр. 67—68.

и независимых от него, воспринимаются ли они, было для Беркли абстракцией, совершенно лишенной смысла. «Ибо может ли быть более тонкая нить отвлечения, чем различение существования ощущаемых предметов от их воспринимаемости так, чтобы представлять их себе как существующие невоспринимаемыми? Свет и цвета, тепло и холод, протяжение и фигуры, словом, все вещи, которые мы видим и осязаем, — что они такое, как не разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные впечатления? и возможно ли даже мысленно отделить которую-либо из них от восприятия? Что касается меня, то мне было бы также легко отделить какую-нибудь вещь от себя самой»[1].

Что касается понимания Локком материи или материальной субстанции как реально существующего «субстрата», который является как бы «опорой» для различных качеств материальных вещей, то Беркли утверждал, что это совершенно лишенная смысла и недоступная пониманию абстракция.

«Если мы исследуем, что именно, по заявлению самых точных философов, они сами разумеют под выражением *материальная субстанция*, то найдем, что они не связывают с этими словами никакого иного смысла, кроме идеи сущего вообще… Общая идея сущего представляется мне наиболее отвлеченною и непонятною из всех идей… Поэтому, рассматривая обе части или ветви значения слов «материальная субстанция», я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчетливого смысла»[2].

Здесь, между прочим, содержатся нападки на утверждение Гоббса, будто «бестелесная субстанция» является бессмысленным выражением; Беркли же считает именно «материальную субстанцию» лишенным смысла сочетанием слов. В своем утверждении Беркли впервые сформулировал тезис, который так часто повторялся с того момента, а именно, что «материя», «внешний материальный мир», «существование реальных материальных предметов и событий, вызывающих наши ощущения», и т. п. — только лишенные

---

[1] Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 63.
[2] Там же, стр. 72.

смысла абстракции и что употреблять эти слова — значит употреблять выражения, в которые не вкладывается «никакого отчетливого смысла». При этом утверждается, что материализм — это доктрина, основанная на недоступной никакому пониманию, смутной, лишенной всякого смысла, вздорной абстракции.

В конце концов Беркли утверждает:

«Если существуют внешние тела, то мы никоим образом не можем приобрести знание о том, а если их нет, то мы имеем такие же основания, как и теперь, допускать их существование»[1]. Ибо, поскольку все, что мы можем воспринять, — это чувственные объекты или сочетания чувственных качеств, не имеющие существования вне сознания, то нет никаких оснований для того, чтобы из существования таких чувственных объектов выводить существование каких-то других объектов, находящихся вне нашего сознания.

2. Вывод Беркли: религия реабилитирована, атеизм опровергнут

Из всего этого следует вывод: «Некоторые истины столь близки и очевидны для ума, что стоит лишь открыть глаза, чтобы их увидеть. Такою я считаю ту важную истину, что весь небесный хор и все убранство земли, одним словом, все вещи, составляющие вселенную, не имеют существования вне духа, что их *бытие* состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми или познаваемыми, что, следовательно, поскольку они в действительности не восприняты мною или не существуют в уме моем или какого-либо другого сотворенного духа, они либо вовсе не имеют существования, либо существуют в уме какого-либо вечного Духа, и что совершенно немыслимо и включает в себя все нелепости отвлечения приписывать хоть малейшей части их существование независимо от духа»[2].

Беркли поспешил защититься от обвинения, будто в этом выводе есть нечто парадоксальное или противоположное здравому смыслу и опыту. «Идеи, запечатленные

---

1 Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 74.
2 Там же, стр. 64.

в ощущениях, суть реальные вещи или реально существуют; этого мы не отрицаем, но мы отрицаем, чтобы они могли существовать вне воспринимающего их духа… Было бы ошибкою думать, будто сказанное здесь хотя сколько-нибудь отрицает реальность вещей… мы ничего не отрицаем из господствующего мнения о их *реальности* и не виновны ни в каком новшестве в этом отношении. Все разногласие состоит в том, что, по нашему мнению, немыслящие, воспринимаемые в ощущениях, вещи не имеют отличного от их воспринимаемости существования… тогда как философы, согласно с мнением толпы, признают, что ощущаемые качества, существуют в некоторой косной, протяженной, невоспринимающей субстанции, которую они называют *материей* и которой они приписывают естественное существование, отличное от воспринимаемости, каким бы то ни было духом, даже вечным духом Творца»[1].

Но хотя понятие материи, по Беркли, не имеет никакой основы в опыте, им пользуются враги религии главным образом как орудием, действующим в пользу атеизма.

«Каким близким другом *телесная субстанция* была атеистам всех времен — об этом было бы излишне говорить. Все их чудовищные системы находятся в такой явной и необходимой зависимости от нее, что, коль скоро будет вынут этот краеугольный камень, все здание должно неминуемо рухнуть до основания, так что не стоит терять время в разбор, в частности, нелепостей каждой жалкой секты атеистов»[2].

С другой стороны, как только будет устранен предрассудок, будто материя существует, гораздо легче будет принять верования христианской религии как истинные.

«Например, касательно воскресения, сколько сомнений и возражений было возбуждено социнианами и другими? Но разве самые веские из этих возражений не зависят от предположения, будто тело может быт названо *тем же* самым относительно не его формы или того, что воспри-

---

[1] Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 127, 128—129.

[2] Там же, стр. 129.

нимается в ощущениях, а материальной субстанции, которая остается одною и тою же под различными формами? Отбросьте эту *материальную субстанцию* — о тожестве которой идет весь спор — и понимайте под *телом* то, что понимается каждым обыкновенным простым человеком, а именно — непосредственно видимое и осязаемое, составляющее лишь соединение чувственных качеств и идей, и тогда все их наиболее неопровержимые возражения сводятся на нет»[1].

Далее Беркли продолжает: «Вместе с изгнанием материи из природы исчезает столько скептических и нечестивых понятий, столь невероятное количество разногласий и смущающих вопросов, служивших сучками в глазу как для богословов, так и для философов и причинивших людям так много бесплодного труда, что если бы даже выставленные нами против материи доказательства не были признаны вполне убедительными (какими они мне кажутся), то я убежден, что все друзья знания, мира и религии имели бы основание желать, чтобы эти доказательства были таковыми»[2].

3. Субъективный идеализм

Беркли пришел к своим идеалистическим выводам о том, что «весь небесный ход и все убранство земли… не имеют существования вне духа», путем якобы безоговорочного принятия оригинального принципа своих материалистических предшественников, а именно того положения, что источником знания являются ощущения.

Подобно Бэкону, Гоббсу и Локку, он был настроен против априорных умозрений и, как и они, убежден в том, что знание развивается при помощи опыта, наблюдения и эксперимента. Он лишь доказывал, что, поскольку объектами знания являются наши собственные идеи, зависящие от духа, то материального мира вне нас не существует, а если бы и существовал, мы ничего не могли бы знать о нем.

---

[1] Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 130—131.

[2] Там же.

Учение, согласно которому ощущение является источником всякого познания, называется эмпиризмом. Таким образом, Беркли следовал за Бэконом, Гоббсом и Локком в их эмпиризме, но отказался от их материализма в пользу субъективного идеализма. В результате же этого отказа его эмпиризм сделался непоследовательным и обманчивым.

Материализм должен всегда придерживаться эмпирической точки зрения на познание. Материализм признает, что знание произошло из ощущения. Он понимает ощущение как начало познания, но познания чего? Познания внешнего реального материального мира.

С точки зрения материализма, ощущение есть результат воздействия внешних материальных объектов на органы чувств; следовательно, наши обычные восприятия и знание, полученное путем применения проверенных научных методов, дают правильное представление о том, что происходит во внешнем материальном мире, и о законах движения материальных вещей. Для материализма, знание возникает из взаимодействия между человеком и окружающими его материальными объектами. Это — единственный последовательный эмпиризм.

Беркли же, соглашаясь с тем, что все знание произошло из ощущения, отрицал, что ощущения отражают или отображают внешнюю материальную действительность. По нему, ощущения не приводят ни к какому знанию, кроме знания самих ощущений. Он согласился с тем, что ощущения — источник знания, а затем отверг подлинную возможность того знания, источником которого они являются.

Беркли отверг материализм в пользу субъективного идеализма. Он признал, что наше знание ограничивается нашими собственными ощущениями, что ничто, кроме них, эмпирически непознаваемо, что материальный мир не существует, что знание, происшедшее из наших ощущений, не может относится ни к чему, что́ находится вне круга наших собственных ощущений.

Тем самым он внес в свой эмпиризм безнадежную непоследовательность. Эмпиризм Беркли, пытавшегося вывести все знание из ощущения, стал только фиговым листком, прикрывающим тот взгляд, что из ощущения не может

произойти никакого знания. Все, что мы можем знать через посредство ощущения, — это то, что мы испытываем ощущения; это не ведет к знанию чего-либо из реального мира вне нас.

Так, В. И. Ленин писал: «Все знания из опыта, из ощущений, из восприятий. Это так. Но спрашивается, «принадлежит ли к восприятию», т. е. является ли источником восприятия *объективная реальность?* Если да, то вы — материалист. Если нет, то вы непоследовательны… Непоследовательность вашего эмпиризма, вашей философии опыта будет состоять в таком случае в том, что вы отрицаете объективное содержание в опыте, объективную истину в опытном познании»[1].

Задача последующей части этой книги и состоит в том, чтобы проследить развитие субъективного идеализма после Беркли и дать его критику с точки зрения материализма.

4. Субъективный идеализм примиряет науку с религией

Беркли пришел к учению субъективного идеализма, стремясь преодолеть те «ошибки» в построении науки, которые стали опорой для материалистических и атеистических выводов.

Каким же образом субъективный идеализм примиряет науку с религией? Он достигает этой цели весьма ловким и простым способом, сущность которого заключается в следующем.

Выводы науки — правильны, обоснованны и полезны, но мы не должны переоценивать их значение. Они имеют дело только с системой наших ощущений. Ощущения приходят к нам в определенном порядке и в определенных сочетаниях, в которых можно уловить наличие неизменных правил и законов; наука открывает и систематизирует эти правила.

Таким образом, получается, что наука якобы не может привести к материалистической теории мира; она способна дать только ряд правил и предсказаний, касающихся порядка человеческих ощущений. Наука, следовательно, замкнута в свою собственную ограниченную сферу и не имеет

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 115.

никакого отношения к природе вещей. Поэтому ни один факт, устанавливаемый наукой, не может противоречить основным принципам религиозной веры.

Иными словами, мы принимаем науку, мы приветствует научные открытия, мы находимся на «научных позициях». Но мы считаем, что наука занята не тем, чем она, как нам кажется, занимается. Наука только по видимости имеет дело с объективным материальным миром, его структурой и законами, абсолютно не зависимыми от человеческой мысли, воли и ощущения. При такой интерпретации наука была бы материалистической и явно непримиримой с каким-либо идеалистическими или религиозными выводами.

Но, по мнению Беркли, наука занимается не чем иным, как только предвидением порядка ощущений и открытием законов их неизменной последовательности и сочетания. И таким образом положение меняется. Ни одно утверждение науки при «правильном» его истолковании нисколько не противоречит основным положениям религии и идеализма.

Ясная и четкая формулировка позиции субъективного идеализма у Беркли была философским событием первостепенной важности. Она дала наиболее удовлетворительные методы решения проблемы, поставленной перед философией развитием капиталистического общества, именно — примирения развития науки с приверженностью к религии. Субъективный идеализм Беркли настолько соответствовал идеологическим потребностям развивающегося капиталистического общества (а в Британии, как стране наиболее «развитой», — в особенности), что он глубоко укоренился и в той или иной форме процветает до сих пор.

Беркли установил ведущие принципы и дал, так сказать, тон всей последующей британской философии, а в значительной части также и философии континента. Как я покажу ниже, самые современные логистики и «логические позитивисты» едва ли сделали хоть шаг вперед по сравнению с Беркли; они до сих пор вращаются в кругу идей, который так искусно начертал Беркли.

Г Л А В А IV

ОТ МАТЕРИАЛИЗМА К СУБЪЕКТИВНОМУ ИДЕАЛИЗМУ. — ЮМ

1. Непоследовательность Беркли

Попытки Беркли ограничить область науки и примирить науку и религию имели, однако, свою обратную сторону. Стремясь решить одну проблему, он невольно поставил многие другие. Действительно, поскольку наука в своем развитии неизбежно приходит в столкновение с религиозными учениями о сверхъестественном, то даже от британской буржуазии, этого мастера компромиссов, нельзя было ожидать, что ей удастся достигнуть полного примирения между ними.

Поэтому и случилось так, что попытка Беркли устранить «причины скептицизма, атеизма и безбожия» непосредственно породила крайне скептическую и на первый взгляд даже атеистическую философию Юма.

Не удовлетворяясь доказательством того, что наука не может опровергнуть религию, Беркли — и это необходимо отметить — пытался развить свои философские принципы как *оправдание* основных пунктов религиозной веры.

Придя к ложному выводу, будто материя не существует и наши ощущения поэтому не являются следствием воздействия на нас извне материальных предметов, как «вульгарно утверждает» большинство философов, Беркли был вынужден заняться спекуляциями о реальном источнике наших ощущений и о том их реальном порядке и сочетании, которое нами наблюдается.

Источником ощущений, по мнению Беркли, должен быть бог.

Логически развивая эту спекулятивную точку зрения, он принужден был постулировать — в дополнение к чувственным восприятиям и идеям, происшедшим

из чувственного восприятия, — третий способ познания, а именно — познание при помощи того, что он называет «понятиями», в частности при помощи «понятий» бога и человеческой души.

Здесь он был явно непоследователен.

Ибо, если незаконно делать вывод о невоспринимаемом материальном мире как основе нашего опыта, то одинаково незаконно делать вывод и о «бесконечном духе» как причине этого опыта.

Если все знание произошло из ощущений, то как можно допустить знание при помощи трансцендентальных «понятий» бога и души?

Если позволительно иметь «понятие» души и бога, то почему нельзя утверждать другое «понятие», а именно — понятие материи?

Или если слова «материальная субстанция» являются лишенными смысла выражением и непонятной абстракцией, то разве не относится то же самое и к «бесконечному духу»?

Эти отклонения Беркли от нормы своего собственного эмпиризма были исправлены Юмом, взявшим на себя задачу развить эмпирические принципы Беркли с большей последовательностью.

Но я хотел бы показать, что эмпирик, принимающий субъективный идеализм, с логической неизбежностью должен был впасть в такую непоследовательность.

На самом деле, если считать «абсурдом» положение, будто ощущения порождаются воздействием на нас внешних материальных предметов, то сейчас же встанет вопрос: *откуда же происходит наш опыт?* Материалистическая философия отвечает на этот вопрос очень просто, не выходя за пределы материального. Но для субъективного идеализма это — вопрос, на который невозможно ответить, не переступив границ эмпиризма или науки, так как субъективный идеализм не может выйти «за переделы» ощущений.

Таким образом, жизнь, опыт и причина, в силу которой «я есмь», — это такая же тайна для эмпирика, принимающего субъективный идеализм, как и для самого крайнего религиозного мистика-обскуранта.

Здесь возникает вопрос, на который — в границах субъективной идеалистической философии — наука не может даже и пытаться ответить. Имеется мой опыт, и дан рациональный порядок явлений в опыте, но без всякой материальной основы. Что это означает? Откуда берется опыт? Что лежит «за *его* пределами»?

Получилось так, что слова Беркли о том, что опыт вызывается в нас непосредственно богом, сказанные им в 1710 году, спустя двести с лишним лет повторил ведущий представитель современной философии, покойный профессор логики и метафизики Кембриджского университета Л. Витгенштейн в своем насквозь мистическом заключении к «Логико-философскому трактату»: «Мы чувствуем, что если бы даже и был ответ на всевозможные научные вопросы, проблемы жизни все же не были при этом даже затронуты… Тут, конечно, есть то, что не поддается никакому выражению. Это ясно: здесь мистика»[1].

Теперь становится понятным, между прочим, почему Ленин говорил, что чистый эмпиризм «непоследователен». Отбрасывая материализм, чистый эмпиризм неизбежно переходит в свою противоположность — религиозный мистицизм. Проследим попытки Юма создать *последовательный* эмпиризм.

2. Последовательность Юма: атомизм и солипсизм

Юм начал свой «Трактат о человеческой природе» со следующего положения: «Все перцепции человеческого духа сводятся к двум, отличным друг от друга, родам, которые я буду называть *впечатлениями и идеями*»[2]. Это положение должно было уточнить употребление общего термина «идея», которое у Локка носило несколько двусмысленный характер, так же как и у Беркли, признававшего, что все, начиная от чувственных впечатлений и кончая мыслями, является «объектом» духа. То, что Юм понимал под «впечатлениями», включало в себя ощущения цвета, звука, вкуса, осязания,

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Philosophicus, 6. 52.
[2] Д. Ю м, Трактат о человеческой природе, Юрьев, 1906, стр. 7.

удовольствия, страдания и т. д., в то время как «идеи» включали образы, воспоминания, мысли.

Юм думал, что впечатления можно отличать от идей просто на основании «той степени силы и живости, с которой они поражают наш дух и проникают в нашу мысль или в наше сознание. Перцепции, входящие в сознание с наибольшей силой и неудержимостью, мы назовем *впечатлениями*… Под *идеями* я разумею слабые образы этих впечатлений, [наблюдаемые] при мышлении и рассуждении»[1].

Дальше Юм говорит: «Существует еще другое деление наших перцепций, которое следует сохранить и которое распространяется как на впечатления, так и на идеи; это — деление тех и других на *простые* и *сложные*. Простые перцепции, т. е. впечатления и идеи, — это те, которые не допускают ни различения, ни деления»[2]. Исходя из этого, он устанавливает одно общее положение: «*Все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и в точности ими воспроизводятся*»[3].

Таким образом, Юм с гораздо большей четкостью, чем Беркли, ограничивал *все* восприятия человеческого духа «простыми», то есть неделимыми, «впечатлениями», а также «сложными впечатлениями», которые являются всего лишь сочетаниями «простых впечатлений»; кроме того, Юм говорит о «простых и сложных идеях», причем «простые идеи» являются только «слабыми образами» простых впечатлений, а «сложные идеи» получаются путем сочетания простых идей.

Отсюда Юм делает неизбежный вывод: «Мы можем заметить следующее: всеми философами признается тот факт — и сам по себе достаточно очевидный, — что наш дух никогда не сознает ничего, кроме своих перцепций, т. е. впечатлений и идей, и что внешне объекты становятся известны нам только с помощью вызываемых ими перцепций…

Но если дух наш никогда не сознает ничего, кроме перцепций, и если все идеи происходят от чего-нибудь

---

1 Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 7.
2 Там же, стр. 8.
3 Там же, стр. 9—10.

предшествовавшего им в духе, то отсюда следует, что мы не можем представить себе, или образовать идею чего-нибудь специфически отличного от идей и впечатлений. Попробуем сосредоточить свое внимание вне себя, насколько это возможно; попробуем унестись воображением в небеса, или в крайние пределы вселенной; в действительности, мы ни на шаг не выходим за себя и не можем представить себе какое-нибудь бытие, помимо тех перцепций, которые появились в узком кругозоре [сознания]»[1].

Следовательно, поскольку объекты духа строго ограничиваются нашими собственными впечатлениями и идеями, постольку всякая внешняя реальность «за пределами» круга впечатлений и идей абсолютно немыслима.

В других местах Юм пытался показать более подробно, что «иллюзия» того, будто существуют внешние материальные вещи, которые вызывают наши восприятия и поддерживают их, возникает исключительно благодаря постоянству и повторяемости в реальном опыте определенных комбинаций впечатлений. Такие комбинации склоняют нас к вере в непрерывное существование соответствующих внешних предметов. Но фактически у нас нет доказательства того, будто что-либо существует за пределами впечатлений и идей; и если подвергнуть предположение о таком существовании строгому анализу, оно окажется нелепым и бессмысленным.

До сих пор Юм соглашается с Беркли, хотя он и развивал его эмпирические принципы с несколько большей точностью и тщательностью, чем сам Беркли. Но дальше он показывает, исходя из этих же самых принципов, как исчезают не только внешние материальные объекты, но также и познающий дух и душа.

«...*я* или личность, — пишет Юм, — не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому, по предположению, относятся все наши впечатления или идеи»[2]. Он спрашивает: «Каким же образом они принадлежат *я* и как соединены с ним? Что касается меня, то, когда я самым интимным образом вникаю в то, что́ называю своим *я*,

[1] Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 7.
[2] Там же, стр. 231.

я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию — тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никак не могу поймать свое *я* отдельно от перцепции... Если же кто-нибудь, после серьезного и непредубежденного размышления, будет все же думать, что у него иное представление об его *я*, то я должен буду сознаться, что не могу дальше рассуждать с ним... Но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они не что иное, как связка или совокупность различных перцепций, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении»[1].

Непрерывно существующие материальные объекты сводятся к комбинациям преходящих впечатлений; этот же самый процесс сведения применим и к *я*, душе или духу.

«Мы можем заметить следующее: то, что мы называем *духом*, — не что иное, как куча или связка различных перцепций, объединенных отношениями, связка, которой приписывается, хотя и ошибочно, совершенная простота и тожество»[2].

Так, следовательно, обстоит дело с берклеанским «понятием» души. Оно прошло у него тот же путь, как и понятие внешних тел, и свелось в итоге к иллюзии; так что от него не остается ничего, кроме рядов мимолетных впечатлений и идей.

Здесь надо отметить, что путь эмпирической мысли, приведший от Локка через Беркли к Юму, безжалостно свел на нет и объем и содержание объектов нашего знания. Среди объектов нашего знания Локк признавал, так сказать, три круга бытия: 1) впечатления и идеи, 2) *я*, к которому они относятся, и 3) внешние материальные объекты, которые они воспроизводят. Беркли свел эти три круга к двум: 1) явления и идеи, 2) *я*, к которому они относятся. Юм окончательно свел два круга к одному — явления

---

[1] Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 232.
[2] Там же, стр. 194.

и идеи, которые ни к чему не относятся и ничего не воспроизводят.

Придя к этому положению, Юм развернул его далее с той же самой неумолимой последовательностью. Прежде всего он обрушился на идею причинности.

Беркли указывал еще до Юма (правда, не делая при этом неизбежных выводов) на то, о чем последний заявил уже совершенно прямо, а именно, что чувственные восприятия «пассивны» и не заключают в себе никакого элемента «активности», или «действия», или «необходимой связи», в силу которой одно чувственное восприятие могло бы порождать или вызывать другое. Они просто следуют одно за другим или сосуществуют без какой-либо причинной связи.

Из этого Юм сделал вывод, что, поскольку наше знание ограничено миром чувственных восприятий, общераспространенная идея причинности, подобно идее бытия внешнего мира, может быть только иллюзией. Одно явление абсолютно не зависимо от другого. Известный нам мир состоит из атомарных чувственных явлений, между которыми нет никакой необходимой и причинной связи.

«Все явления, — писал он, — по-видимому, совершенно отделены и изолированы друг от друга, одно явление следует за другим, но мы никогда не можем заметить между ними связи; они, по-видимому, *соединены*, но никогда не бывают *связаны* друг с другом»[1].

То, что мы считаем причинностью, — это только привычное для нас сочетание чувственных явлений, которое мы можем суммировать в научном законе или гипотезе, но в котором нет никакой объективной причинной необходимости.

Причина, определял Юм, это «объект, предшествующий другому объекту и смежный ему, причем все объекты, сходные с первым, становятся в одинаковые отношения предшествования и смежности к тем объектам, которые сходны со вторыми»[2]. Причинность не имеет никакого другого значения.

---

[1] Д. Юм, Исследование о человеческом уме, Петроград, 1916, стр. 85.

[2] Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 161.

В итоге Юм пришел к следующему выводу: так как объекты знания ограничены преходящими впечатлениями и идеями, то знание всякой личности в каждый момент ограничено, строго говоря, наличием его собственных впечатлений и идей в момент познания. Так что последовательно развитый чистый эмпиризм приводит к «солипсизму данного момента».

Только «опыт» и «привычка», пишет Юм, заставляют нас верить, будто существуют постоянные внешние объекты, существуют другие народы, будто наша память дает нам подлинную картину нашего собственного прошлого опыта и т. д. Но такие убеждения, хотя мы и вынуждены их поощрять, не могут быть обоснованы ни рационально, ни эмпирически.

«Без присущего нашему духу свойства придавать некоторым идеям бóльшую живость сравнительно с другими (свойства как будто очень незначительного и мало зависящего от разума), мы никогда не могли бы согласиться ни с одним аргументом и не могли бы выйти за пределы тех немногих объектов, которые воспринимаются нашими чувствами. Мало того, даже этим объектам мы могли бы приписывать только зависимое от наших чувств существование и должны были бы безусловно включить их в ту последовательность перцепций, которая и составляет наше *я*, или нашу личность. Мало и этого: даже и в данной последовательности мы могли бы допустить лишь те перцепции, которые непосредственно наличны в нашем сознании, а те живые образы, которые доставляет нам память, никогда не могли бы считаться нами истинными воспроизведениями прошлых перцепций»[1].

Из всех философских выводов солипсизм является самым нелепым; в нем наиболее явно видны те предпосылки, из которых такая теория выводится. Однако Юм настаивает на том, что нет никакой необходимости цепляться за его собственные солипсистские выводы.

«Прежде всего, меня приводит в ужас и смущение, — писал он, — то безнадежное одиночество, на которое обрекает меня моя философская система...» Но «к счастью, — продолжает Юм, — если разум не в состоянии рассеять эту мглу,

---

[1] Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 243—244.

то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда, или ослабляя описанное настроение, или же развлекая меня с помощью живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры. Я обедаю, играю партию в трик-трак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями, и когда, посвятив этим развлечениям часа три-четыре, я желал бы вернуться к вышеописанным умозрениям, они кажутся мне такими холодными, натянутыми и нелепыми, что я не могу заставить себя снова предаться им.

Итак, мне ясно, что я безусловно и необходимо принужден жить, разговаривать и принимать участие в обыденных житейских делах наравне с другими людьми»[1].

Таким образом, исходя из точки зрения эмпиризма, согласно которому все знание происходит из чувственного опыта; сочетая ее с точкой зрения субъективного идеализма, согласно которой знание имеет отношение только к объектам, существующим в чувственном опыте; доводя эти взаимно несовместимые предпосылки до конечных выводов, — Юм пришел к парадоксу, что вся его жизнь и опыт заставляют его игнорировать свои же собственные конечные выводы.

Перехожу к краткому изложению этих выводов.

Познаваемый мир состоит из атомарных чувственных явлений. Для удобства мы можем опытным путем изучать порядок и сочетания таких явлений и формулировать научные законы, лежащие в основе правил, наблюдаемых при изучении этого порядка и сочетаний. Но мы не можем открыть никакой необходимой причинной связи между событиями. Мы не можем открыть никакой постоянной основы преходящих чувственных явлений ни из объективного внешнего материального мира, ни из устойчивого *я*, или познающей души.

Кроме того, мое собственное знание ограничивается событиями, имеющимися в моем собственном опыте. Мое знание не может выйти за границы этого опыта ни в настоящем, ни в прошлом, ни в будущем.

---

[1] Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 242, 247.

С этой точки зрения субъективного идеализма, Юм решительно нападает на всякую «метафизику», под которой он понимает теорию без эмпирического фундамента, имеющую дело с идеями, не поддающимися определению в границах объектов чувственного опыта.

«Если, удостоверившись в этих принципах, мы приступим к просмотру библиотек, какое опустошение должны мы будем произвести в них! — восклицает Юм. — Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию, или по школьной метафизике, и спросим: *содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе?* Нет. *Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании?* Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений»[1].

3. Отношение философии Юма к науке и религии

Разве философия «безбожного Юма» (как его называли) не была, в отличие от Беркли, совершенно атеистической и антиидеалистической? Далекая от того, чтобы примирять науку и религию, разве не была эта философия крайне разрушительной по отношению к религии? Нет. Для доказательства этого процитируем самого Юма.

В конце своего «Исследования о человеческом уме» Юм замечает: «Общим фактами занимаются следующие науки: политика, естественная философия, физика, химия etc., все науки, исследующие качества, причины и действия целого класса объектов. Богословие, или теология, доказывающая существование Бога и бессмертие души, состоит из рассуждений, касающихся отчасти частных, а отчасти общих фактов. Теология имеет основание в *разуме*, поскольку она зиждется на опыте. Но ее лучшим и наиболее прочным основанием являются *вера* и божественное откровение»[2].

И далее, о бессмертии души: «Какими аргументами или аналогиями можем мы доказать какое-нибудь состояние существования, которого никто никогда не видел и которое

---

1 Д. Юм, Исследование о человеческом уме, стр. 195.
2 Там же, стр. 194.

никоим образом не походит ни на одно, когда-либо виденное? Кто будет возлагать такое доверие на какую-нибудь мнимую философию, чтобы на основании ее свидетельства допустить реальность такого сказочного мира? Для этой цели нужен какой-нибудь новый вид логики и какие-нибудь новые силы духа, чтобы сделать нас способными к постижению этой логики.

Ничто не могло бы пролить более полного света на бесконечную благодарность, которою человечество обязано Божественному откровению, чем тот факт, что, как мы находим, никакое другое средство не в силах удостоверить эту великую и важную истину»[1] (бессмертия души. — *Прим. ред.)*

И дальше, в конце «Диалогов о естественной религии»:

«Человек, проникшийся должным сознанием несовершенств человеческого разума, с величайшем готовностью пойдет навстречу откровенной истине, в то время как высокомерный Догматик, убежденный в том, что он в силах воздвигнуть совершенную систему Теологии с помощью одной только философии, презирает всякую дальнейшую поддержку и не признает этого пришлого наставника. Быть философским Скептиком является для ученого первым шагом к тому, чтобы быть здравым верующим Христианином»[2].

Теперь я вполне уверен, что в подобных отрывках Юм просто многого не договаривал, был неискренен. Сам он относился к религии с полным равнодушием, независимо от того, была ли она «естественной» или «данной в откровении». В ряде мест своих сочинений он утверждает, что совершенно невозможно привести какое-либо доказательство или очевидное свидетельство в пользу существования бога или бессмертия души; в других же местах, подобных цитированным выше, он применяет против религии оружие вежливого сарказма.

Но, как бы то ни было, Юм заявлял, что его философия *не* разрушает религию. Она *разрушает* определенный

---

[1] Д. Ю м, Диалоги о естественной религии, М., 1908, стр. 193.
[2] Там же, стр. 164.

тип догматической теологии, стремящейся основать религию на метафизических доказательствах существования бога и бессмертия души. Но она якобы вполне совместима с религиозной *верой* — той религией, которая основана не на размышлениях, тех или иных доказательствах или метафизике любого типа, а исключительно на вере и внутреннем опыте.

Так как философия Юма ограничивала сферу возможного научного знания очень «узким кругом» собственных чувственных впечатлений, то решение вопроса о причинах жизни она неизбежно предоставляла религии, вере, божественному откровению, мистическому опыту и т. д.

У самого Юма не было ни религии, ни веры; он не верил в божественное откровение, не было у него и никакой мистической интуиции. Но его философия — поскольку она касалась религии — была философией принципа: «живи и давай жить другим». Научное знание имело свою сферу, религия — свою; на этом все кончалось.

Юм действительно первый английский «агностик».

Особенно важно отметить в этой связи значение взглядов Юма на причинность. Одним из главных пугал для религии является тот факт, что наука приводит к мировоззрению, которое все может объяснить естественными причинами и которое не оставляет никакого места для акта творения, божественного вмешательства или какого-либо другого представления, присущего религиозному сознанию. Юм в своем анализе причинности совершено отвергает такое понимание значения науки. Он говорит, что всякая идея казуального *действия*, причинной *связи* между явлениями природы, при которой последующее положение вещей естественно *порождается* действием предшествующих причин, является полной иллюзией. Тем самым Юм делал естествознание совершенно безвредным для религиозного сознания.

Взгляды Юма на причинность имели огромное влияние на последующую философию. Кроме материалистов и Гегеля, *все* последующие философы признали в той или другой форме, что наличие объективной причинной связи в природе является иллюзорным.

Таким образом, Юм продолжил и *завершил* работу Беркли в области примирения науки и религии. Он «исправил» Беркли. Беркли пытался заставить науку проповедовать религию, но это ему не удалось.

Юм утверждал, что наука, если она касается исключительно порядка явлений в нашем собственном опыте, не может прийти в столкновение с религией. Ученый по своему выбору может быть или не быть верующим — научное знание отнюдь не проливает свет на истинность или неистинность религиозной веры. С другой стороны, религиозный человек не имеет оснований бояться науки или ссориться с ней.

Какой вред оказывают эти положения Юма на развитие научного знания?

Они примиряют науку с религией. Наука не выдвигает никаких «претензий», не делает никакого вызова официальной религии.

В первый период развития современного естествознания — в дни Коперника и Галилея — наука подняла оружие против религиозного обскурантизма. Она выступила на борьбу за просвещение человечества и уничтожение темных сил обскурантизма, собравшихся под знаменем религии. Теперь же науку вынуждают сложить оружие. Она должна отказаться от всякой претензии дать истинную и всеобъемлющую картину реальной природы вещей, естественной истории мира и сил, действующих в нем, отказаться от претензии дать объяснение происходящим событиям.

Более того, в первый период развития современного естествознания наука служила идеологическим оружием в борьбе за ниспровержение старого, феодального общественного порядка, в борьбе за разрушение идей, помогавших поддерживать старый порядок, за утверждение программы действия и мировоззрения нового общества. Теперь же науку заставляют отказаться от ее боевого характера. Она должна ограничиваться формулировкой полезных правил и законов, управляющих вероятной последовательностью и сочетанием событий, давать законы, которые помогут развитию технических изобретений и открытий; но ей запрещают бросать какой бы то ни было вызов установившимся идеям или создавать какие-либо

планы радикального преобразования человеческого общества.

Разоружение науки в ее борьбе за просвещение и прогресс, против суеверия, гнета и эксплуатации — таков смысл примирения науки и религии, осуществляемого субъективным идеализмом под маской научного эмпиризма.

ГЛАВА V

АГНОСТИКИ. — КАНТ И МАХ

1. Агностицизм

В Британии развитие Беркли и Юмом философских идей Локка привело к выводам, вполне приемлемым для консервативной буржуазии XVIII века. Оно привело к такой теоретической позиции, которая позволяла им покровительствовать наукам, не боясь никаких революционных идей, порожденных научными открытиями. Эта философия открыто признает, что естествознание является путем к пониманию и истолкованию природы. Она не устанавливала каких-либо твердых философских принципов относительно природы, а удовлетворялась тем, что предоставляла возможность истине о природе самой открываться шаг за шагом через научные эксперименты. В то же время она хитро исключила всякую возможность того, чтобы научные изыскания привели к идеям, опасным для установленного и развивающегося капиталистического общественного строя. Она учила что наука, в конце концов, занята исключительно открытием законов и связей, наблюдаемых в опытных данных. Это может привести к очень полезным в практической жизни открытиям, но не может касаться моральных и религиозных истин. В результате полезных изобретений наука может увеличить богатство владельцев собственности, но не может бросить вызов правилам собственности, основам церкви и государства.

На этом и остановилось великое движение британской философской мысли XVII и XVIII веков. В течение XIX века имело место разработка трудов Беркли и Юма — разработка часто не в лучшую, а в худшую сторону; основные успехи были достигнуты в специальной сфере логики.

В особенности распространились в Англии идеи Юма; они приняли популярную форму «агностицизма», согласно

которому существование бога, судьбы, человеческой души и т. д. находится вне области научного знания.

Энгельс дал хорошо известную характеристику агностицизма:

«Действительно, что такое агностицизм, как не стыдливый материализм? Взгляд агностика на природу насквозь материалистичен. Весь естественный мир управляется законами и абсолютно исключает всякое воздействие извне. Но — предусмотрительно добавляет агностик — мы не в состоянии доказать существование или несуществование какого-либо высшего существа вне известного нам мира…

Наш агностик соглашается также, что все наше знание основано на тех сообщениях, которые мы получаем через посредство наших чувств. Но, добавляет он, откуда мы знаем, что наши чувства дают нам верные изображения воспринимаемых ими вещей? И далее он сообщает нам, что когда он говорит о вещах или об их свойствах, то он в действительности имеет в виду не самые эти вещи или их свойства, о которых он ничего достоверного знать не может, а лишь те впечатления, которые они произвели на его чувства»[1].

Агностицизм — палка о двух концах. С одной стороны, он поддерживает религиозные верования и связанные с ним идеи, ставя их вне научной критики; с другой — подкапывается под веру, отрицая у нее разумную или научную основу. Сама основа агностицизма состоит в общем философском учении о знании; мы можем знать только то, что дано в субъективном опыте; то же, что лежит вне этого закрытого круга — будь это материальный или духовный мир, — недоступно нашему знанию.

Так как агностицизм обычно бывает полезен правящему классу капиталистов, то он процветает только в периоды подъема капитализма. Когда же капитализму угрожает опасность, старая теология снова утверждает свое господство и агностицизм приобретает дурную славу. Так, идеи агностицизма пользовались дурной славой в Англии в период

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, Госполитиздат, 1955, т. II, стр. 89—90.

Французской революции, снова испытывали подъем в период роста капитализма в XIX веке, расцвели с империализмом и быстро были отброшены с углублением всеобщего кризиса капитализма.

Было бы утомительно и излишне останавливаться на характеристике отдельных представителей эмпирической агностической философии Англии XIX века — Милле, Гексли, Пирсоне и других. Общая, всем им присущая черта заключается в том, что, пытаясь осмыслить великие научные достижения XIX века, они в то же время подчеркивали, что научное знание якобы не выходит за границы самих чувственных восприятий субъекта.

Если Юм смело и ясно сделал из субъективного идеализма такие агностические выводы, как солипсизм данного момента, отрицание причинности и объективных причинных связей в природе, то все более поздние агностики, в противоположность Юму, отличались чрезвычайной запутанностью своих теорий. Агностики XIX века стремились *одновременно* признать и ограниченность научного знания чувственными впечатлениями и материальное происхождение сознания, эволюцию человека из животных организмов и возникновение самой вселенной (прежде возникновения сознания) из первоначальной туманности.

Несомненно, эта философия могла бы быть весьма научной. Но агностики упорно старались не замечать, что, утверждая положения, подобные вышеприведенным, и принимая их как философские истины, относящиеся к внешнему миру, наука и философия выходят тем самым далеко за границы индивидуальных чувственных восприятий.

Поэтому философия агностиков была запутанной, нерешительной, непоследовательной — «стыдливой», как сказал Энгельс.

Одним из видных философов-эмпириков, который после Юма *последовательно* пришел к положениям, вытекавшим из субъективного идеализма, является Л. Витгенштейн. «То, что солипсизм означает, — вполне правильно», — утверждает Витгенштейн. И далее о научных теориях: «Теория Дарвина не больше может удовлетворить философию, чем всякая другая гипотеза в области естествознания…»

В теориях Витгенштейна, кроме того, нашла особенно яркое выражение тенденция использования субъективного идеализма для протаскивания религии в науку. По мнению Витгенштейна, мысль о том, что «так называемые законы природы являются *объяснениями* ее явлений», представляет собой только «иллюзию». И дальше: «*Чувство* мира как ограниченного целого (имея ввиду ограничение знания кругом моего собственного непосредственного опыта, ограничение «мира» «моим миром») является мистическим чувством. Тут, конечно, есть то, что не поддается никакому выражению. Это ясно: здесь мистика»[1].

Но между скептической формой субъективного идеализма, данной Юмом, и мистической формой современных философов, подобных Витгенштейну, возникла половинчатая аргументация «стыдливых» агностиков; последние одновременно и признавали ценность науки, дающей нам материалистическую картину объективно существующего мира, и, не задумываясь, отрицали объективность научного знания.

2. Агностицизм Канта и критика его слева и справа

Влияние английского эмпиризма выходило далеко за пределы Англии. Но выводы, сделанные из него теми, кто испытал на себе его влияние, были совершенно иными в континентальных странах, особенно во Франции и в Германии.

Во Франции во второй половине XVIII века поднимался прилив Великой революции. Там стоял вопрос не о защите и укреплении уже существующих буржуазных основ общества, а о свержении феодального самодержавия. Поэтому многие из тех идей, которые в силу характера своего развития приобрели консервативный смысл в Англии, получили высоко революционный смысл во Франции, где они развивались в пределах материалистической философии, открыто критикующей и церковь и государство.

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Philosophicus, 5.62, 4.1122, 6.371, 6.45, 6.522.

Между тем в Германии за философией Юма последовал другой вид агностицизма — агностицизм Канта.

Кант не был эмпириком. Он не мог согласиться с тем, что все знание происходит из ощущений. Но в то же время он испытал глубокое влияние Юма, который, как выразился сам Кант, «первый пробудил» его от «догматической дремоты».

Юм доказывал, что не может быть эмпирической основы для предположения об объективном существовании устойчивых «субстанции», или «причинности». Исходя из этого, он заключил, что мы фактически не обладаем объективным знанием субстанций или причин. Наше знание ограничено миром наших собственных чувственных восприятий.

Однако Кант возражал Юму, считая, что мы *обладаем* таким знанием, — например, мы *знаем*, что всякое явление имеет причину и что это — необходимый закон природы. И поэтому, хотя Кант и согласился с Юмом в том, что такое знание не может иметь эмпирического происхождения, то есть не может вытекать просто из того, что нам дано в ощущении, он все же пришел к выводу, что источники знания, не зависящие от опыта, существовать должны.

Возьмем положение: «Каждое событие имеет причину». Мы знаем, что оно верно, но после того, как Юм пришел к выводу, что это положение не может быть доказано на основе опыта, мы должны рассматривать его независимо от всякого опыта. Такое знание — не эмпирическое, а априорное. Как оно возможно? — спрашивает Кант. Или, говоря его словами: «Как возможны синтетические суждения a priori?» На этот вопрос он отвечает так: чувственные восприятия, получаемые извне, «обрабатываются» и упорядочиваются нашим духом согласно его собственным принципам. Юм сказал, что дух фактически является не чем иным, как «пучком» чувственных восприятий. Но это, говорит Кант, неверно. Дух имеет в себе заранее все врожденные теоретические принципы, так что он приводит в порядок чувственные впечатления и видоизменяет их по мере их поступления.

Так, чувственные восприятия оформляются прежде всего как пространственно-временны́е, располагаемые самим

духом в пространственно-временно́м порядке. Из «сырых» (чрезмерно сырых, так как сами по себе они лишены даже пространственно-временно́го порядка) чувственных восприятий дух начинает своей собственной силой создавать представление о мире в пространстве и времени.

Дух производит из своих собственных источников такие идеи (Кант их назвал «категориями»), как субстанция и причинность; из необработанных ощущений он создает, далее, «представление» мира в пространстве и времени, мира, состоящего из различных субстанций, каузально обусловливающих одна другую.

Мы *знаем*, следовательно, что каждое явление имеет причину и т. д., так как *мы сами* установили необходимость для каждого явления иметь причину.

Таким образом, Кант приходит к выводу: то, что мы называем объективным миром — мир, изучаемый наукой, — не существует реально в той форме, в которой он является нам. Мир в той форме, в какой мы его познаем, является созданием духа, построенным соответственно врожденным принципам. Этот мир, который мы при помощи наших духовных средств творим из сырых чувственных впечатлений, есть просто «явление», или «феномен». Мы не знаем, где источник этих первоначальных восприятий. Мы не знаем, каков *реальный* мир, ибо «вещи в себе» познать невозможно. Наше знание ограничено миром «феноменов».

Ясно, что рассуждая так, мы вместе с Кантом приходим к тому же самому выводу, к которому приходили и раньше, хотя и другим путем. Научное знание имеет значимость «в пределах своей собственной сферы». Оно истинно по отношению к «феноменам». Но «*вещи в себе*» лежат за границами возможности научного знания. Существует ли бог? Бессмертна ли душа? Свободна ли воля? Мы не знаем. Такие вопросы лежат за границами научного знания. Они — предмет *веры*, а не знания. Они касаются «вещей в себе», в то время как знание относится только к явлениям.

Таким образом, и Энгельс и Ленин правильно трактуют кантианство как вид агностицизма. «Различие между юмовской и кантовской теорией причинности, — пишет

Ленин, — есть второстепенное различие между агностиками, которые сходятся в основном: в отрицании объективной закономерности природы»[1].

В то же самое время философия Канта, безусловно, обладает некоторыми своими собственными очень оригинальными чертами.

Прежде всего Кант подчеркивал — иначе, чем это делал английский эмпиризм, — творческую роль человеческой деятельности, хотя он и рассматривал ее как чисто теоретическую деятельность духа, а не как реальную человеческую общественную деятельность. Локк, Беркли и Юм полагали, что дух якобы пассивно «воспринимает» чувственные восприятия и просто анализирует и затем сравнивает их. Для Беркли внешний мир был только скоплением впечатлений, полученных духом; для Юма сам дух — не более, чем «пучок» чувственных впечатлений. Следовательно, по их мнению, нельзя говорить о творческой роли духа. Согласно же Канту, дух активно создает свое представление о мире из своих собственных источников; необходимые черты мира, как например причинность, вкладываются в мир духом, который, так сказать, издает для мира законы. Таким образом, создается и управляется мир, каким мы его знаем, мир «явлений».

Поэтому Кант ограничил все познание — и все возможное знание — миром «явлений», который, конечно, включает «явление *я*», так как мы сами, какими мы себя знаем, — такие же «явления», как и все другое. Ничто в мире, каким мы его знаем, не существует «в себе», но все зависит от духа и есть творение духа. Но в то же самое время Кант заявлял, что «вещи в себе» существуют, хотя они и непознаваемы, и что «явления» — это внешний вид «вещей в себе». *Реальное я* в отличие от *я*-«явления» — такая же вещь в себе. Это — другая отличительная черта философии Канта.

Соответственно этому Кант сделал вывод, что «человек — обитатель двух миров». Он — обитатель одновременно и мира «явлений» и «реального» мира, и именно его реальное существование в последнем создает иллюзию жизни в первом.

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 151.

Говоря о Канте, Ленин отмечал:

«Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой… Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии… материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма»[1].

Кант назвал свою философию «критической философией». «Критической» он назвал ее потому, что ее основной метод заключался в критическом анализе источников нашего знания и принципов его построения, стремясь показать тем самым, что это знание было знанием только «явлений», внешнего вида вещей, а не «вещей в себе».

Философия Канта включает также «критику» мира, каким мы его знаем, показ его как просто преходящего и несовершенного явления, созданного нами как бы для самих себя. Таким образом, хотя Кант критиковал мир и подчеркивал нашу активную роль в его создании, его «критика» была чисто квиетистской и теоретической критикой, не заключавшей в себе даже намека на что-либо практическое, что могло бы или должно было бы изменить мир. Что касается основы реального мира, мира «вещей в себе», и того, как мы могли бы на него действовать и его изменять, — то «критика» Канта решительно утверждает, что мы ничего не может ни знать, ни делать.

Подобная «критическая» позиция была неустойчивой, непоследовательной и фактически характерной для положения германской буржуазии того времени; Кант был ее представителем в области философии. Германская буржуазия не стояла у власти, как английская буржуазия, и английские пути мышления ей казались благодушными и поверхностными.

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 184—185.

Она не была также настолько сильной и уверенной в себе, чтобы вместе с французскими революционерами поднять восстание и изменить мир. Отсюда специфический и поверхностный характер ее «критики».

Идеи Канта нашли себе сторонников среди людей, которые не были удовлетворены состоянием мира, но не могли или не хотели сделать по отношению к нему ничего, кроме углубления в смутные стремления к более возвышенной и благородной жизни, в смутные мысли о трансцендентной истине и иллюзорности материального мира. В этом отношении эти идеи оказались привлекательными для некоторых интеллигентных представителей буржуазии различных стран. В Англии, например, люди, подобные Кольриджу и другим поэтам «Озерной школы», когда-то выступавшие как борцы за свободу, но крайне испуганные Французской революцией, считали Канта очень глубоким мыслителем, но они были умственно неспособны следить за его подлинной аргументацией.

В то же время Кант сам был подвергнут критике. По одной линии его критиковали за то, что он ошибочно оторвал явление вещи в себе. Мы не замкнуты каждый в своем собственном мире явлений, но имеем все же объективное знание о мире.

По этой линии Канта критиковал Гегель и после него — Маркс. Но Гегель рассматривал мир как творение духа. Для него сущность мира определялась не как у Канта — не категориями, применяемыми единичным индивидуальным сознанием, но универсальными категориями универсального духа.

Маркс, напротив, указывал, что мир существует независимо ни от чего, сам по себе; идеи суть отражения реальных предметов, а не что-либо другое; понятие «всеобщий дух» не имеет смысла; существует только ряд индивидуальных сознаний, которые возникают из организованной материи на определенной ступени ее развития.

«Для Гегеля, — подчеркивает Маркс, — процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург [творец, созидатель] действительного, которое представляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что

иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»[1].

Ясно, что Гегель и Маркс критиковали Канта в одном и том же направлении, а именно — критиковали отрицание им объективности знания. Но Маркс развил свою критику *последовательно, материалистически.* По Марксу, мы обладаем знанием реального материального мира, обладаем возрастающим познанием вещей в себе, существующих независимо от разума, именно потому, что мы — активные деятели в реальном мире; мы приобретаем и проверяем наше знание вещей в практической жизни, изменяя мир.

Маркс говорит: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос… Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[2].

В марксизме материализм стал вполне последовательным; возросли его теоретическая сила и влияние; и что еще важнее — материализм больше стал заниматься научной критикой существующего общественного строя, стал руководителем и вдохновителем революционного движения рабочего класса и его союзников среди интеллигенции; он ясно указал путь к изменению общества, к ликвидации капитализма и его господства, к ликвидации эксплуатации, угнетения и нищеты, к строительству социализма и коммунизма.

В результате все философы буржуазного лагеря, все те, кто (все равно — являются ли они злостными консерваторами, либералами или умеренными социалистами) принимает и защищает существующие основы общества, более настойчиво, чем когда-либо раньше, отгораживаются от материализма, начинают «опровергать» его и распространять теории, которые должны ему противостоять.

К концу XIX века возникло как активное и влиятельное противодействие материализму — движение назад, к Канту.

---

[1] К. Маркс, Капитал, т. I, Госполитиздат, 1955, стр. 19.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2, т. 3, стр. 1, 4.

Представители этого движения тоже критикуют Канта, но их критика идет в противоположном направлении той критике, которую начал Гегель и развил затем Маркс. Теперь Канта критикуют за то, что он вообще упомянул о «вещах в себе» как о последнем источнике нашего знания, — в то время как, говорят они, наше знание полностью ограничивается чувственными элементами опыта; за то, что кантовская теория причинности как необходимого свойства материального мира, каким мы его знаем, делает слишком большую уступку реальности объективного закона в природе, — в то время как, по мнению критиков, применение «категорий», подобных причинности, сводится фактически лишь к удобному способу описания порядка и сочетания наших чувственных восприятий.

Таким образом, в то время как прежде Канта критиковали за то, что он не признавал в достаточной степени объективности знания, теперь его критикуют за то, что он признал ее больше, чем следовало бы, по мнению критиков. Ленин противопоставлял критику Канта «слева» критике его «справа», критику за то, что «недостаточно материалист», — критике за то, что он «чересчур материалист»[1].

Следовательно, в то время как первая линия критики Канта вела *вперед*, к чему-то новому, именно — к Гегелю и Марксу, вторая линия вела только назад — к новому изданию старого субъективного идеализма Беркли и Юма.

3. Назад, к субъективному идеализму. — Эрнст Мах

«Неокантианское» движение, то есть движение назад, от Канта к субъективному идеализму, породило в качестве, может быть, самого интересного своего представителя «ученого»-философа или «философа»-ученого — Эрнста Маха.

Мах назвал свой основной философский труд «Анализом ощущений». Он утверждал в нем, что «элементами», из которых состоит познаваемый мир, являются ощущения. По словам Маха, все наше знание имеет свои объектом порядок и соединение этих «элементов», то есть порядок и соединение ощущений.

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 186.

Научные теории и научные законы надо понимать поэтому как простые утверждения того, что «элементы», то есть ощущения, предстают перед нами именно в таком-то, а не ином порядке.

Таким образом: «Не тела вызывают ощущения, а *комплексы элементов* (комплексы ощущений) образуют тела. Если физику тела кажутся чем-то постоянным, действительным, а «*элементы*» — их мимолетным, преходящим отражением, то он не замечает того, что все «тела» суть лишь абстрактные символы для *комплексов элементов* (комплексов ощущений)…

Итак, мир не состоит для нас из загадочных существ, которые, вступая во взаимодействие с другим не менее загадочным существом, нашим *Я*, вызывают единственно данные нам «ощущения». Цвета, тоны, пространства, времена… остаются для нас покуда последними элементами, и нам остается исследовать данную нам связь между ними. В этом именно и состоит изучение *действительности*»[1]. И дальше: «Таким образом, пределы нашего *Я* могут быть настолько расширены, что они в конце концов включают в себя весь мир… *Противоположность между Я и миром, ощущением или явлением и вещью тогда исчезает,* и все дело сводится лишь к *связи элементов…*[2]»

Но эта теория, по утверждению Маха, не есть «субъективный идеализм». Совсем наоборот.

«Элементы», объясняет он, и не духовны и не материальны. Каковы же они? Они «нейтральны». Когда мы имеем дело с одним видом «порядка» элементов, мы переходим в область психологии и называем их «духовными». Когда же имеем дело с другим видом «порядка», мы переходим в область физики и называем их «физическими» или «материальными». Но в действительности они нейтральны и являются просто элементами как таковыми; все наше знание и вся наука имеют дело с одними и теми же объектами, именно с «элементами», с которыми мы знакомимся в процессе опыта и которые в одном порядке создают дух, а в другом — тело.

---

[1] Э. Мах, Анализ ощущений, Москва, 1908, стр. 45—46.
[2] Там же, стр. 32—33.

Нетрудно увидеть, что эта теория ничем существенным не отличается от субъективного идеализма Юма. Основное и главное различие их — в терминологии.

Правда, есть и другая разница. Юм ясно признавал, что его философия является солипсизмом. Мах, напротив, пытался избежать этого вывода, называя ощущения «элементами» и объявляя их «нейтральными».

Мах говорил, что он не отрицает существования внешних материальных предметов. Стол, например, достаточно реален, доказывал он. Стол представляет собой реальный ряд «элементов», которые, если их рассматривать в одном отношении. являются моим ощущением стола, а если рассматривать в другом отношении, являются самим столом.

Далее, он пытался доказать, будто все, что мы говорим и знаем, — например, о сознании других людей, о том, что происходит в другие времена и в других пространствах, о прошлом, о состоянии материи до появления живых существ с их ощущениями, — все это буквально истинно, как учит наука, так как соответствующие соединения «нейтральных элементов» соответствуют всем нашим положениям.

Но все это только путаница. На самом деле, как может быть доказано существование подобных «элементов», движущихся и сочетающихся в пустоте?

Мах считал, что обыкновенные тела, рассматривавшиеся до него как «реально и постоянно существующие», были «таинственными сущностями». Но если здесь — тайна, то что же сказать о «нейтральных элементах?» Они, несомненно, являются продуктами метафизического воображения. Они-то и есть действительно «таинственные сущности».

Однако само применение слова «нейтральный» к элементам для обозначения ощущений не делает «мои» ощущения менее «моими собственными» и исключительно «моими». Еще меньше оно способно вызвать в воображении ощущения, не «принадлежащие» никому. Но когда Мах представлял порядок «нейтральных элементов», соответствующий всем положениям науки, он представлял именно эту нелепость.

По правде говоря, ему даже не удалось вообразить этого, потому что никто не может вообразить невообразимое

или мыслить немыслимое. Он лишь сочетал модные словечки; но от этого созданная им теория не приобрела реального смысла.

Вследствие этого надо признать, что Мах и его последователи продвинулись вперед по сравнению с Беркли и Юмом не дальше, чем английские агностики. Но, с другой стороны, им удалось затемнить «классическую ясность» философии Беркли и Юма при помощи новой путаницы. Кроме Маха и английских агностиков, было множество других философов: неокантианцы, махисты и позитивисты, различия между которыми, казавшиеся самим этим философам существенными, имели всего лишь второстепенное значение в истории философии.

Отмечая это, Ленин указывает: «Необходимо заметить, что эклектическое по сути дела соединение Канта с Юмом или Юма с Беркли возможно, так сказать, в разных пропорциях, с преимущественным подчеркиванием то одного, то другого элемента смеси»[1].

Существенная черта, общая всем этим системам, — это отрицание объективности научного знания, отстаивание теории субъективного идеализма, утверждающей, что все знание происходит из ощущений и не может выходить за их пределы.

4. Умиротворители в лагере научной мысли

Мы полагаем, из всего изложенного ясно, что агностицизм и махизм в XIX веке играли ту же самую роль, какую выполняла философия Беркли и Юма в XVIII веке, именно — они породили философию, которая могла дать возможность мнимо ученым умам избежать «опасных мыслей» путем создания впечатления, будто можно «принять науку», не повергая в прах религию. Больше того, они старались ввести научное исследование и научную мысль в ограниченные и относительно «безопасные» каналы, суживая их до узких обобщений данных наблюдений и отбивая охоту к осуществлению и проверке смелых гипотез относительно основных взаимосвязей и законов движения в природе; различные отрасли науки они трактовали как отдельные дисциплины

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 149.

и подвергали сомнению возможность объединения наук; и кроме всего прочего, они налагали запрет на научное исследование основ общества и его законов движения, а также материального базиса и законов развития человеческого сознания.

Так как наука в XIX веке значительно прогрессировала, стала гораздо богаче по содержанию и охватила более широкую область, чем наука XVIII века, то и задачи, вставшие перед философией, сделались более трудными и сама философия оказалась более сложной и путаной.

Энгельс писал: «Познание взаимной связи процессов, совершающихся в природе, двинулось гигантскими шагами вперед особенно благодаря трем великим открытиям:

Во-первых, благодаря открытию клетки, как той единицы, из размножения и дифференциации которой развивается все тело растения и животного…

Во-вторых, благодаря открытию превращения энергии, показавшему, что все так называемые силы, действующие прежде всего в неорганической природе… представляют собой различные формы проявления универсального движения…

Наконец, в-третьих, благодаря впервые представленному Дарвином связному доказательству того, что все окружающие нас теперь организмы, не исключая и человека, возникли в результате длительного процесса развития из немногих первоначально одноклеточных зародышей, а эти зародыши, в свою очередь, образовались из возникшей химическим путем протоплазмы, или белка.

Благодаря этим трем великим открытиям и прочим громадным успехам естествознания мы можем теперь обнаружить не только ту связь, которая существует между процессами природы в отдельных ее областях, но также, в общем и целом, и ту, которая объединяет эти отдельные области. Таким образом, с помощью данных, доставленных самим эмпирическим естествознанием, можно в довольно систематической форме дать общую картину природы как связного целого»[1].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 369—370

Другими словами, наука в XIX веке развилась настолько, что она уже оказалась в состоянии дать, по крайней мере в общих чертах, научную материалистическую картину мира, включая физическую и духовную жизнь и опыт человечества. Эта картина стала еще полнее благодаря открытию Маркса, что человеческая история и развитие общества и идей также могут быть объяснены с подлинно научной точки зрения. Правда, научное знание оставалось еще, как это и всегда должно быть, в некоторых отношениях неполным и условным. Но развитие науки позволяло надеяться, что нет ни одной такой области природы или человеческого опыта, которая не поддавалась бы научному исследованию и которая не могла бы быть включена в общую и единую научную картину мира.

И вот перед лицом невиданного прогресса научного знания, распространявшегося на все области природы и общества, сами «философы науки» старались доказать, что знание не может выходить за пределы ощущений, что наука способна только создать совершенную систему описания и предвидения порядка наших ощущений; в то же время они пытались сохранять позицию людей, «принимающих» все научные открытия.

Не удивительно, что они попали в ложное положение.

Их философия свелась поэтому к тому, чтобы к каждому научному открытию прибавлять большое «НО». Наука открыла истинный характер эволюции жизни от низших форм организмов к высшим, НО это открытие касается только порядка наших ощущений. Наука сформулировала законы сохранения и превращения энергии, НО в действительности эти законы относятся только к порядку наших ощущений. И так далее.

Значение этого «НО» заключается в отрицании той истины, что наука дает правильную или приблизительно правильную картину объективного материального мира и нашего места в нем. Это «НО» уничтожает науку как картину объективного мира.

Поступая так, подобная философия дает прямую возможность представителям антинаучного мировоззрения защищать ложные взгляды на природу и этим самым разрывать на части, пятнать и затемнять научную картину мира.

Вся история современной науки с того момента, как Галилей попал в руки инквизиции, была историей борьбы против антинаучных идей. Это история постепенного искоренения догм, всяческой мистики и всякого суеверия из всех областей знания, история победы просвещения, история завоевания человеком контроля над природой и своей собственной судьбой, вместо «примирения» с вещами окружающего мира и благоговения перед неизвестным.

Поэтому махизм и подобные ему теории не без оснований обвиняются в том, что они являются теориями, обезоруживающими науку в ее борьбе за просвещение. Их «НО» является жестом примирения с врагами научного знания и научной культуры; уступая им путь, оно дает возможность сеять антинаучные взгляды, оно означает отказ от научного объяснения мира.

И действительно, та истина, что соглашательство в какой бы то ни было области всегда приводит к разладу внутри своего собственного лагеря в пользу врага, оправдывается, в частности, и по отношению к философии науки. Оно приводит к порождению разлада в научной мысли вследствие неясности и путаницы, к включению в нее бессмысленных и лишенных реального содержания терминов. Оно приводит к созданию не образа, отражающего объективный мир, в котором мы живем, законы его движения и наше положение в этом мире, но только «картины» того, что Джемс Джинс позже назвал «мистической вселенной». Все делается сомнительным и неясным, и странные, неясные сущности — «элементы» и тому подобное — занимают место материальных, поддающихся контролю фактов и процессов.

Эта теоретическая путаница имеет значение не только в самой теории. Наши идеи возникают из материальных условий жизни, но они в свою очередь влияют на эти материальные условия. Если человеческий род должен освободиться от нищеты и угнетения, то наша борьба за прогресс должна руководствоваться ясной научной теорией; это положение относится к политике в особенности, но касается также и всякой другой области человеческой деятельности. Ненаучные и антинаучные понятия в лучшем случае являются помехой на пути прогресса. Но чаще всего ими

пользуются как орудиями прямой борьбы с прогрессом те, чьи интересы нарушаются ходом прогресса.

Поэтому теоретическая деятельность тех философов и ученых, которые стремятся добавить свое «НО» к науке, отнюдь не является независимой от социальной борьбы. Хотят или не хотят этого упомянутые философы — такой образ действий играет свою роль в деле оказания помощи и содействия врагам прогресса.

Философия, ставящая науке преграды, отрицающая ее соответствие объективно существующему миру, тесно связана с процветанием суеверия и невежества среди народных масс, ибо, если люди не придут к научному пониманию мира, они, естественно, сделаются жертвами веры, традиций и авторитетов. И как бы велика ни была пропасть — социальная и интеллектуальная — между академическим философом и ученым, с одной стороны, и простым человеком — с другой, все же этот тип философии играет определенную роль в обществе в целом, роль барьера на пути просвещения народа, роль помощника реакции.

И если мы поймем, как наука последовательно раскрывает истину относительно объективного мира, природы и общества, то сможем также понять, как, вооруженные наукой, мы можем изменить мир и преобразовать жизнь людей. Но теории, отрицающие объективность научного знания, играют на руку тем, кто противостоит всяким изменениям и преобразованиям.

Глава VI

КРИТИКА СУБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

1. Как мы получаем наше знание?

Прежде чем перейти к изучению современных форм субъективной идеалистической философии, попытаемся проанализировать в этой главе основные теоретические ошибки той философии, которая нами уже рассмотрена.

Что ложно в этой философии? Вот краткий ответ на данный вопрос.

А. Она основана на явно неправильных предпосылках.

Б. Ее выводы находятся в резком противоречии с твердо установленными фактами.

Первая линия критики особенно развита Энгельсом, вторая — Лениным.

А

Мне кажется, из всего предыдущего изложения ясно, что в основе понятий философии субъективного идеализма всех видов лежат некоторые определенные взгляды на природу *познания*. Утверждается, что знание происходит из чувственного восприятия следующим образом:

1) чувственное восприятие является первоначальным, исходным пунктом познания; объектами чувственного восприятия являются наши собственные ощущения или чувственные впечатления, которые, таким образом, составляют те первоначальные данные, из которых возникает все знание.

2) так как ощущения являются первоначальными данными познания, то знание представляет собой результат умственной деятельности, то есть анализа, сравнения, сочетания, расположения и сопоставления наших ощущений; какие бы результаты ни получались путем операций с ощущениями, эти результаты являются знанием; при этом положения, возникшие не этим путем и в том или ином отношении выходящие за границы того, что может быть получено

этим путем, не представляют собой знания, а являются только необоснованными, лишенными смысла спекуляциями.

Естественно, что изложенная точка зрения на познание может быть выражена и в других формах; для нее может быть использована различная философская терминология, но я убежден, что данная здесь трактовка передает суть основных взглядов субъективного идеализма.

Из этой предпосылки относительно природы познания вытекают все остальные принципы субъективного идеализма.

Бесспорно, что, приняв ощущения за первоначально данный базис познания, вы не можете — не уклоняясь в сторону от всех мыслимых видов логики — прийти к познанию существования чего-либо иного, кроме ощущений. Ощущения даны нам, и мы не можем знать о существовании чего-либо, что не может быть познано посредством созерцания ощущений, их сочетаний и порядка; если это так, мы не можем знать о существовании чего-либо иного, кроме самих ощущений.

Но суть дела в том, что предпосылка, из которой при этом исходят, явно ложна.

«Некоторые истины, — говорит Беркли, — столь близки и очевидны для ума, что стоит лишь открыть глаза, чтобы их увидеть»[1].

Я же считаю такой важной истиной то, что наше знание происходит из ощущений *не* тем путем, о котором говорят субъективные идеалисты. Мы получаем наше знание не путем простого восприятия данных ощущений, их анализа и сравнения одного с другим; наоборот, мы получаем его в процессе создания вещей, действия на них, изменения их, производства этих вещей; а это — процесс гораздо более сложный, чем только чистый процесс созерцания ощущений, входящих в наше сознание.

Чтобы убедиться в этом, необходимо оставаться в пределах «нашего собственного опыта».

Кроме того, поскольку субъективный идеалист в своем «анализе ощущений» применяет обычно к своему чувственному опыту атомистический принцип, на самом деле

---

[1] Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 64.

здесь неуместный, то и опыт в целом трактуется им атомистически. Опыт каждого лица, каждого познающего субъекта он рассматривает как отдельный атом, полностью замкнутый в себе; в результате получается, что у каждого человека имеется свое особое знание, возникшее из его особых ощущений; поэтому каждый человек не имеет никаких оснований для умозаключения о том, что находится за пределами его собственного личного опыта. Поэтому субъективный идеализм, *последовательно* проводящий свою точку зрения, неизбежно должен прийти к солипсизму.

Такая точка зрения на основы знания полностью расходится с очевидными фактами.

Совершенно неверно, что знание является как бы узко личным достоянием каждого индивидуального познающего разума. Знание приобретается *не* путем простого созерцания своих собственных личных ощущений каждым индивидом, а в ходе практической деятельности, направленной на окружающие объекты, причем приобретается не в одиночку, а путем сотрудничества в области практической деятельности многих людей и многих поколений.

Познание носит общественный, а не личный характер; оно является общим результатом и как бы всеобщим достоянием многих людей, организованных в общество; сумма знаний, завоеванных в результате социального сотрудничества, не может быть завоевана каким-либо одним индивидом.

Отсюда ясно, что субъективный идеализм основан на явно ложной предпосылке, заключающейся в том, что знание каждого индивида возникает из созерцания им его собственных ощущений; тогда как в действительности существует сумма общественного человеческого знания, происходящего из совокупной деятельности поколений людей, направленной на окружающие их объекты и протекающей во взаимодействии с ними.

2. Относится ли наше знание к объективному материальному миру?

После того как выявлена основная ошибка субъективного идеализма во взглядах на природу знания,

мы можем указать путь выхода из некоторых типично философских головоломок, порожденных субъективным идеализмом, а также обосновать в общей форме материалистический тезис о существовании объективного материального мира, с которым должно быть связано все наше знание.

Субъективные идеалисты часто утверждали, что выражение «объективный материальный мир» — непонятное, лишенное смысла сочетание слов. Какой же точно смысл имеют эти слова?

Я не буду давать определения термину «мир»; надеюсь, что этот термин понятен. Говоря об «объективном» мире, я имею ввиду, что этот мир является одним и тем же для всех. Таким образом, если мои восприятия дают мне сведения относительно объективного мира, это означает, что они дают мне сведения о том же самом мире, о каком вы и все другие люди получают сведения при помощи своих ощущений. И, говоря об объективном «материальном» мире, я в свои слова вкладываю тот смысл, что этот мир существует в пространстве и времени, независимо от того, воспринимается ли он кем-либо и, следовательно, существует независимо от какого бы то ни было сознания, умственного или духовного бытия или процесса.

Как сказал Энгельс, «основные формы всякого бытия суть пространство и время» и «*движение есть форма бытия материи*»[1].

Выражение «объективный материальный мир» имеет в виду процессы и движения, распространяющиеся в пространстве и продолжающиеся во времени, существующие независимо от того, воспринимаются ли или мыслятся ли они кем-либо, независимо от того, с чьими восприятиями и мыслями они связаны.

Часто объективный материальный мир рассматривается как «внешний». Здесь имеется в виду, что он внешний по отношению к индивидуальному сознанию. Мое сознание — само лишь момент в совокупности событий, составляющих мир; но события, пробуждающие мое сознание,

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 49, 56—57.

события, к которым оно относится, внешни по отношению к моему сознанию.

Типичная доктрина, характерная для всех разновидностей субъективного идеализма и агностицизма, заключается далее в том, что наше знание не может проникнуть за пределы ощущений или за пределы содержания нашего собственного опыта. Ощущения — это данные, которые мы должны переработать, поэтому идея о существовании *внешнего* объективного мира, *независимого* от нашего опыта, *порождающего* наши ощущения и *отражающегося* в них, является якобы чистой «метафизической» идеей, нелепой и недоступной пониманию. Мы ничего не можем знать о таком внешнем мире. Он лежит за пределами нашего знания уже потому, что является внешним по отношению к чувственному опыту. Действительно, мы можем находить смысл в наших словах только постольку, поскольку они относятся к данным элементам чувственного опыта; говорить же о существовании внешнего мира было бы бессмысленно. Беркли говорил: «…рассматривая… значение слов «материальная субстанция», я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчетливого смысла». Далее: «…если существуют внешние тела, то мы никоим образом не можем приобрести знание о том».

«Вы можете, если это нравится вам, употреблять слово «материя» в том смысле, — заявляет Беркли, — в каком другие люди употребляют слово «ничто»…»[1]

Кант говорил о внешнем объективном мире как области «вещей в себе», непознаваемых и недоступных пониманию.

Мах говорил о предполагаемых реальных внешних объективных вещах как о «таинственных сущностях».

Итак, во всех приведенных цитатах утверждается, что внешний объективный материальный мир, система материальных процессов, которые, взаимодействуя с нашим органическим телом, продолжают ощущения, являются лишенными смысла предположениями, не обоснованными ни опытом, ни разумом, предположениями мистическими,

---

[1] Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 72, 74, 119.

недоступными пониманию, абсурдными, одним словом — «метафизическими».

Ответ на эти рассуждения был дан Энгельсом. Его ответ, в сущности, очень прост. Энгельс показал, что как только мы становимся на правильную точку зрения в отношении основ нашего знания и отвергаем ложную точку зрения субъективизма, становится очевидным, что внешние материальные объекты отнюдь не являются непознаваемыми и недоступными пониманию; они очень легко познаются, и истинность нашего познания этих объектов может быть легко проверена. Энгельс писал: «…это такая точка зрения, которую трудно, повидимому опровергнуть одной только аргументацией. Но прежде чем люди стали аргументировать, они действовали. «Вначале было дело». И человеческая деятельность разрешила это затруднение задолго до того, как человеческое мудрствование выдумало его. The proof of the pudding is in the eating *. В тот момент, когда, сообразно воспринимаемым нами свойствам какой-либо вещи, мы употребляем ее для себя, — мы в этот самый момент подвергаем безошибочному испытанию истинность или ложность наших чувственных восприятий. Если эти восприятия были ложны, то и наше суждение о возможности использовать данную вещь необходимо будет ложно, и всякая попытка такого использования неизбежно приведет к неудаче. Но если мы достигнем нашей цели, если мы найдем, что вещь соответствует нашему представлению о ней, что она дает тот результат, какого мы ожидали от ее употребления, — тогда мы имеем положительное доказательство, что в этих границах наши восприятия о вещи и ее свойствах совпадают с существующей вне нас действительностью»[1].

Касаясь рассуждений Канта о непознаваемых «вещах в себе», Энгельс пишет:

«…если вы знаете все свойства вещи, то вы знаете и самую вещь; тогда остается только голый факт, что названная вещь существует вне нас и, как только ваши чувства удостоверили и этот факт, вы постигли эту вещь всю без остатка…

---

* Проверка пудинга состоит в том, что его съедают. — *Ред.*

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 90—91.

мы можем к этому только прибавить, что во времена Канта наше познание природных вещей было еще настолько отрывочным, что за каждой из них можно было еще допускать существование особой таинственной вещи в себе. Но с того времени эти непостижимые вещи одна за другой, вследствие гигантского прогресса науки, уже постигнуты, проанализированы и даже более того — воспроизведены. А то, что мы сами можем *сделать*, мы уж, конечно, не можем назвать непознаваемым»[1].

И дальше: «Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что мы сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец»[2].

Могут возразить, что эта аргументация в качестве доказательства существования внешних материальных предметов недостаточна, поскольку она уже исходит из предпосылки, утверждающей их существование. Поэтому, если ее рассматривать как доказательство существования объективного материального мира, она якобы попадает в замкнутый круг.

Такое возражение, несомненно, приведет тот, кто предпочитает считать, будто ему известно только одно: существование его самого и его собственного субъективного опыта. Но такие люди не замечают, что и сами они не выходят за пределы подобного круга. На самом деле, они исходят явно из той предпосылки, что все объекты нашего знания ограничиваются ощущениями, чувственными впечатлениями, чувственными данными; а раз они допускают эту предпосылку, то, следовательно, никогда не смогут признать ни того, что объективный материальный мир существует, ни того, что мы можем познать его.

Приведенное возражение свидетельствует о непонимании значения и силы аргументации Энгельса. Энгельс

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 91.

[2] Там же, стр. 351.

и не собирался давать исходящего из априорных принципов доказательства того, что внешний мир существует. Такого «доказательства» не может быть, и оно вовсе не нужно. В XI веке Святой Ансельм Кентерберийский (он сделался архиепископом после Норманнского завоевания) выдвинул аргумент, известный как «онтологическое доказательство» существования бога, доказательство того, «что бог необходимо существует». И через шесть веков этот же самый аргумент раскопали и использовали философы картезианской школы. Энгельс, однако, не ставил себе цели дать «онтологическое доказательство» существования материи или объективного материального мира. Он стремился показать (и успешно сделал это), *как*, исходя из данных внешних материальных объектов и взаимодействия их с нами, мы можем достигнуть *знания* о внешних материальных объектах, которое поддается проверке.

Эта аргументация *была* прежде всего опровержением доводов субъективных идеалистов, солипсистов и т. п., которые доказывали *невозможность* утверждения того, что мы имеем знание об объективном материальном мире, тогда как Энгельс доказал, что мы можем иметь такое знание и что мы имеем его. Следовательно, они были опровергнуты.

И потому существование объективного материального мира не вызывает никаких сомнений. Действительно, если мы обнаруживаем, что наше знание связано с объективно существующим материальным миром, то как же этот мир может не существовать? Мы можем и должны допустить в результате философского анализа знания, что объективный материальный мир существует. Ибо как только мы начинаем анализировать природу и основы нашего знания, мы обнаруживаем, что оно неизбежно должно относиться к объективному материальному миру; когда же мы пытаемся установить его отношение к чему-либо другому, мы впадаем в его фальсификацию.

В чем же именно заключается сущность решительного опровержения Энгельсом субъективного идеализма?

Коротко говоря, в следующем. В процессе своей жизни люди вступают во взаимоотношения с внешним миром. Познание внешних объектов кажется таинственным

и невозможным только тогда, когда оно рассматривается в отрыве от всякой другой человеческой деятельности. Но когда такая ложная абстракция будет устранена и знание будет рассматриваться конкретно, как оно существует в действительной жизни и опыте, в его отношении ко всей целостности человеческой деятельности, тогда не останется ничего таинственного или невозможного в том факте, что оно связано с внешними материальными объектами. Наоборот, эта связь и ее общие принципы становятся очень ясными. Рассмотрите человеческое знание конкретно, как оно реально существует, как возникает и развивается. Разве оно достигается нами в результате нашего созерцания, анализа, сравнения наших собственных внутренних субъективных ощущений? Нет, это не так.

Всякое знание является итогом решения встающих перед нами проблем. Проблемы, которые стоят перед нами в реальной жизни, заключаются вовсе не в том, как анализировать наши ощущения и описывать их порядок и сочетания; сущность этих проблем в том, как вести себя относительно окружающих объектов.

Вопросы познания порождаются вопросами практики.

Основная проблема познания заключается в развитии идей и теорий, которые настолько соответствуют реальной природе вещей, что делают возможным успешное управление ими. И какова проблема, таково, конечно, и ее решение. Если проблема касается свойств внешних объектов, то и решение ее должно касаться свойств внешних объектов. И если наши идеи о свойствах вещей позволяют нам, как это обычно бывает (ибо иначе наше существование было бы невозможно), не только находить свой путь среди окружающих объектов и избегать вреда, который они могут нам причинить, но и изменять эти объекты, создавать их в наших собственных целях, то это является и проверкой и доказательством того, что идеи соответствуют объектам.

Как замечает Фрэнсис Бэкон, знание природы и власть над нею суть одно и то же. Он прекрасно понимал, что знание свойств вещей означает также знание и того, как управлять ими, и того, как их производить. Однако все философы, исходившие из той же эмпирической точки

зрения, как и Бэкон, предали этот существенный факт забвению.

Этот взгляд на познание, характер его развития и проверку его действительности полностью относится к учению научного материализма о процессе развития общества как единого целого. Ведь вся сумма человеческого знания в такой же степени является общественным продуктом, как и всякая другая деятельность и продукция человека; она имеет те же самые корни. Основой общественной деятельности людей является *производственная* деятельность, то есть добывание средств к жизни из природы и производство тех продуктов, в которых нуждаются люди. Знание возникает из производственной деятельности; рост знания ведет к росту производства, а рост производства является проверкой объективной истинности знания.

Таким образом, соответственно развитию нашего умения вызывать и регулировать те или иные материальные процессы и производить необходимые нам предметы, наше знание этих процессов и предметов делается все более совершенным. То, что мы не в состоянии производить для своей пользы, остается в этом отношении чем-то таинственным, неизвестным, «вещью в себе». Но как только мы научимся производить это, таинственное становится доступным пониманию, неизвестное — известным, «вещь в себе» — «вещью для нас».

Например, в настоящее время у нас имеются определенные взгляды на природу жизни; именно, мы считаем, что жизнь — это способ существования, свойственный телам с белковой химической структурой. Но до тех пор, пока мы не научимся искусственно создавать живую материю, в нашем понимании природы жизни остается нечто таинственное и неизвестное. Или, например, витамины до последнего времени были для нас таинственной субстанцией; но теперь, когда мы можем вырабатывать их, тайна рассеялась. (Отсюда ясно, конечно, что биологи, утверждающие, будто мы не только теперь, но и вообще никогда в будущем не сможем создать искусственно живой белок, — это люди, для которых сущность жизни — не относительная, а абсолютная тайна. Они отказываются от всяких поисков нового знания о сущности жизни, предпочитая, чтобы она осталась неизвестной.)

Так что же все-таки представляет собой «непознаваемое» в том объективном материальном мире, о котором шла здесь речь? Во внешних материальных объектах нет ничего непознаваемого и непонятного. «Непостижимые тайны» мы можем отыскать именно в писаниях субъективных идеалистов. Их утверждения об объектах нашего знания действительно являются чем-то непонятным. Ограниченный субъективный мир красок, звуков, запахов, вкусов, ощущений твердого и мягкого и т. п., не существующий нигде и не имеющий никакой материальной основы, — это, конечно, как правильно признал Витгенштейн, и есть «мистика».

3. Объекты чувственного восприятия

Мы пытались показать основу и смысл нашего утверждения о существовании внешнего объективного материального мира и о возможности познания этого мира. Что же можно сказать об ином «мире» субъективных идеалистов, о мире чувственных восприятий, ощущений, чувственных данных, с которыми, по их мнению, связано наше знание; о мире, который охватывает объекты нашего знания и который является не объективным, а субъективным миром, не одинаковым для меня и для вас?

Очевидно, необходимо исследовать чувственное восприятие для того, чтобы установить, действительно ли его объектами являются такие субъективные сущности, из которых, как это предполагается субъективными идеалистами, состоит мир. И так как это, собственно говоря, проблема экспериментальной психологии и физиологии нервной деятельности, то будет достаточно, если мы здесь покажем только природу ошибок, в которые впадают субъективные идеалисты.

Знание начинается с ощущений, а ощущения и чувственное восприятие являются основой для всех высших форм знания. В этом нельзя сомневаться.

Субъективные идеалисты в той или другой форме утверждают, однако, что ощущение или чувственное восприятие не только не являются средством получения непосредственного знания об объективных, внешних вещах, но

что, наоборот, они воздвигают непроницаемый барьер между нами и внешними объектами. Объекты чувств — это ощущения, чувственные восприятия, «чувственные данные»; мы не можем видеть, так сказать, через ощущения вещи вне нас, вещи, лежащие за этими ощущениями. Отсюда одни делают вывод, что за ощущениями вообще ничего не находится, другие — что за ними нечто существует, но это «нечто» непознаваемо; третьи, которые, подобно Маху, более изобретательны, заключают, что ощущения и внешние объекты — одно и то же и что внешние объекты являются комплексами ощущений, или же (как мы это увидим во второй части настоящей книги) они дают такое истолкование смысла положений относительно внешних объектов, согласно которому эти положения имеют значение только в отношении порядка и расположения ощущений.

Так как ощущения фактически являются тем средством, через которое мы непосредственно получаем знания о существовании и свойствах внешних объектов, то странно, что столь многие философы рассматривают их как барьер, закрывающий для нас возможность познавать существование и свойства внешних объектов. Этот непонятный вывод является результатом абстрактного рассмотрения ощущения, вне связи его с жизнью. Если ощущения рассматривать абстрактно, как данные, которые ум должен обработать, тогда, конечно, приходится сделать вывод, что (как уже было указано) путем восприятия, анализа и сравнения таких чувственных данных мы не можем прийти к познанию чего-либо, находящегося вне этих чувственных данных.

Но мы не имеем права рассматривать чувственное восприятие так абстрактно. Ведь, в конце концов, оно изучается подробно экспериментальными науками; если мы философствуем о восприятии, мы должны это делать, исходя из данных науки. Физические явления также изучаются наукой; следовательно, философия, пытающаяся делать обобщения относительно физических явлений, исходя из философских принципов (как это, например, имело место уже в философии античных греков) и игнорируя при этом выводы физики, может расцениваться только как

устарелая и необоснованная. То же самое следует признать правильным и по отношению к чувственному восприятию.

Чувственное восприятие — процесс, в результате которого чувствующий организм познает различные свойства окружающей среды, а также состояние своего собственного тела и его взаимоотношения со средой; благодаря всему этому он может реагировать соответственно на различные условия, с которыми он сталкивается. В чувственном восприятии органы чувств — внешние и внутренние — реагируют на воздействия со стороны внешних объектов, а также на воздействия, происходящие внутри тела: глаза реагируют на световые волны, уши — на звуковые волны, кожа — на прикосновение или тепло, внутренние органы — на различные внутренние изменения и т. д.; импульсы передаются органами чувств в мозг. Мозг, как определил его И. П. Павлов, является «органом сложнейших отношений животных к внешнему миру». Импульсы, передаваемые органами чувств в мозг, действуют как многие сигналы отношений организма с окружающей средой; затем следует чувственное, сознательное представление об окружающих объектах, состоянии организма и о взаимоотношениях организма со средой согласно тем сведениям, которые получены органами чувств и координированы мозгом. После этого организм способен вести себя соответственно составленному им представлению об окружающей среде.

Таким образом, нетрудно объяснить те хорошо знакомые явления в области чувств, которые некоторым философам кажутся весьма загадочными.

Естественно, чувственное представление о вещах будет зависеть не только от самих вещей, но и от отношений с ними организма; от условий, при которых он их воспринимает, включая не только его объективные отношения с внешним миром, но также и его собственное внутреннее состояние. Например, если смотреть на круглую монету сбоку, она выглядит эллиптической. Солнце, колоссальный объект, но находящийся на огромном от меня расстоянии, кажется меньше пламени в моем собственном камине, сравнительно небольшом предмете, но близко ко мне расположенном. Палка, наполовину погруженная

в воду, кажется сломанной. Теплая вода холодной руке кажется теплее, чем горячей руке, и т. д.

Кроме того, чувства порой вводят нас в заблуждение, давая о вещах представления, не соответствующие им, или создавая образы вещей, совсем не существующих. Все это не покажется удивительным, если проанализировать процесс возникновения ощущений. Обычно, если не в данный момент, то спустя некоторое время, мы все же можем сказать, обманывают нас ощущения или нет. Ибо если мы ведем себя по отношению к вещам соответственно сведениям, полученным при помощи ощущений, находя при этом, что таким путем мы можем достигать своих целей в мире, то это уже является признаком того, что представления о вещах, полученные в результате чувственных восприятий, суть правильные представления, соответствующие природе объектов.

Чувственное знание, или чувственное восприятие, поэтому должно рассматриваться конкретно, как деятельность организмов, обладающих чувствительностью, деятельность, при помощи которой эти организмы выделяют из целого различные стороны своего непосредственного окружения, интегрируют эти стороны в одно представление и, таким образом, получают возможность соответствующим образом реагировать на среду. Из этого ясно, что *объекты* чувственного восприятия, объекты, *познаваемые* чувствами, — это материальные предметы, предметы объективного внешнего мира. В таких объектах нет ничего «таинственного», ибо мы всегда окружены ими, всегда взаимодействуем с ними и познаем их в часы нашего бодрствования путем чувственных восприятий. Конечно, каждый из нас является лишь одним из этих объектов, потому что мы также существуем материально. С этой точки зрения таинственным *кажется* как раз предположение о существовании ряда особых нематериальных чувственных объектов, особых для каждого воспринимающего разума, — называют ли их философы «чувственными впечатлениями», «идеями», «ощущениями», «элементами» или как-либо по-другому.

Но здесь философы могут выдвинуть возражения: Нет, ваши выводы неверны. Посмотрите на палку, как бы надломленную в воде, посмотрите на монету, которая кажется

эллиптической, если на нее взглянуть сбоку; признаваемая объективно в качестве существующей палка — прямая, а монета — круглая; *но то, чтó вы видите,* имеет ломаную или эллиптическую форму. Видимое вами — объект вашего чувственного восприятия, это не внешний материальный объект, но, вернее, ощущение, чувственное восприятие, чувственная данность.

По этому поводу я могу сделать три замечания:

1. Разлагается ли то, что мы видим, или (не имея тут в виду только зрение в узком смысле слова) то, что мы узнаем в чувственном восприятии, на отдельно существующие ощущения, или чувственные данные?

Нет, не разлагается. В настоящий момент то, что я познаю через посредство ощущений, — это комната, в которой я сейчас пишу, включая сюда зрительную картину столов и стульев, звуки тикающих часов, тепло, идущее от камина, и так далее. Разве это то же самое, что знание о комплексе различных ощущений, простых и изолированных красок, звуков, ощущений тепла и т. д.? Разлагается ли это на такие отдельные ощущения? Конечно, нет. Если путем напряжения своей способности к абстрагированию мне, например, удастся увидеть перед собой стол не как твердый стол, но в качестве ощущения коричневого или как коричневое пятно, это будет означать, что я заставлю себя увидеть нечто отличное от того, что я видел до этого. Отсюда рассматривать то, о чем я знаю, как комплекс ощущений или чувственных данных, состоящий из отдельных восприятий различных органов чувств, — значит пойти по пути изобретения элементов чувственного опыта, элементов, не имеющих какого-либо реального существования.

Конечно, мое чувственное восприятие в целом *является* результатом взаимосвязывания данных, полученных отдельными органами чувств. Но такое взаимосвязывание достигается в ходе сложных интегрирующих процессов, происходящих в моем мозгу после того, как получены импульсы от различных органов чувств. Данные, получаемые каждым органом чувств, не входят в мое сознание изолированно, как это случилось бы, если бы мое сознание разлагалось, согласно утверждению Юма, на «пучок чувственных впечатлений»; то, что я сознаю, — это единое цельное

представление об окружающей меня среде, в котором данные различных чувств смешиваются и не имеют отдельного существования.

Надо отметить, что эти результаты не являются простым продуктом какого-то философского умозрения, но представляют собой выводы экспериментальной психологии и физиологии, достигающей кульминационной точки в исследованиях Павлова. Отсюда неправильно предполагать, будто объект нашего чувственного восприятия распадается на собрание отдельных чувственных впечатлений, или чувственных данных. «Чувственные впечатления», «чувственные данные», рассматриваемые как «объекты», являются чисто метафизическим изобретением. Они не имеют реального существования и места в науке.

2. В этой связи особого внимания заслуживает то, что указанные чувственные впечатления, или чувственные данные, совершенно пассивны или, как заявляет Беркли, «инертны»; между ними нет какого-либо взаимодействия. В них мы имеем ряд совершенно нематериальных объектов, которые не оказывают никакого воздействия или влияния ни друг на друга, ни на что-либо иное.

Называть ли наше восприятие чувственным впечатлением цвета или «цвето-чувственным данным» — но в том и другом случае оно существует, по Беркли, абсолютно вне какой-либо деятельности. Оно не имеет способности изменяться само или изменять что-либо, действовать или влиять на что-либо.

Какое это странное существование — таинственное, непостижимое, недоступное для любого вида научного исследования! Постулировав такой вид существования, философы доказывали, что так как человеческому уму известны только подобные объекты, то причинность и способность вещей взаимовлиять и изменять одна другую явно должны быть признаны иллюзией. Но этой аргументации следовало бы идти в другом направлении. Поскольку сами чувственные впечатления, или чувственные данные, всецело «инертны» и неспособны изменяться, то именно они и являются иллюзией.

3. Как же возникает иллюзия существования чувственных данных?

Эта иллюзия возникает благодаря тому, что субъективные идеалисты основывают свои теории чувственного восприятия исключительно на пассивной интроспекции. Они смотрят, так сказать, внутрь своего собственного сознания и находят, что именно их сознание имеет наиболее интересное, разнообразное и меняющееся содержание. Но, не выходя за пределы своего собственного сознания, они и не подозревают, что их сознание является только аспектом определенных материальных процессов, именно — процессов, происходящих внутри их мозга. Они игнорируют этот факт и не уделяют ему никакого внимания. Поступая таким образом, они рассматривают свое сознание и все меняющееся содержание своего сознания как независимо существующий, самостоятельный «мир».

Процесс создания абстракции, основанный на интроспекции, был описан немецким феноменологом Эдмундом Гуссерлем. В книге, озаглавленной «Чистая феноменология», Гуссерль говорит, будто все, что необходимо, — это рассмотрение нашего собственного сознания, и при этом, как он выразился, «вынесение за скобки» или «выключение» и объективного мира и существования собственного *я*, то есть полное игнорирование этих факторов вообще. То, что остается после такого выключения, — это «чистое сознание». «Сознание, рассматриваемое в его «чистоте», — говорит он, — должно быть признано замкнутой системой Бытия, системой «Абсолютного Бытия», в которую ничто не может проникнуть и из которой ничто не может ускользнуть; которая не имеет никакой пространственно-временно́й внешней стороны и не может быть внутри себя пространственно-временно́й системой...»[1]

Достигнув позиции, с которой наше сознание и его содержание рассматриваются как нечто независимо существующее, интроспективный философ-эмпирик пытается «разложить» его на части. Он стремится представить этот «мир» сознания или чистого опыта как бытие, состоящее из атомов, подобно тому как объективный материальный мир рассматривается как состоящий из атомов; он называет эти атомы

---

[1] Husserl, Pure Phenomenology, S. 33—49.

«ощущениями», или «чувственными данными», или «элементами», или как-либо по-другому; так он изобретает целую область объектов, объявляемых им подлинными объектами знания; кончает он заявлением, будто объективный материальный мир не существует вовсе.

Как я показал, такие «атомы» в действительности внутри нашего сознания найти нельзя; они не имеют никаких свойств реальных объектов, так как не могут ‘влиять на что-либо или менять что-либо. Теперь можно выявить основную ошибку, которая привела к утверждению существования подобных объектов. Это — ошибка, очень часто встречающаяся в истории философии; именно — принятие за независимо существующий объект какой-либо одной стороны или части факта или процесса, которую можно абстрагировать от самого процесса, но которая не может иметь независимого существования. Эти философы мыслят сознание абстрактно и затем пытаются представить содержание сознания как мир независимо существующих объектов.

4. Совместима ли теория субъективного идеализма с выводами науки?

Какой же окончательный вывод вытекает из анализа теории познания субъективного идеализма? Он заключается в том, что теории субъективного идеализма лишены основания, так как покоятся на ложных предпосылках, то есть на неправильных представлениях о знании, представлениях, связанных с ложными абстракциями. Есть поэтому все основания отстаивать теорию, противоположную утверждениям субъективного идеализма.

Б

Выводы субъективного идеализма, основанные на этих неправильных и абстрактных представлениях о знании, противоречат наиболее хорошо проверенным фактам, установленным подлинным научным познанием, в отношении которого субъективный идеализм пытается философствовать. После предыдущего анализа это становится вполне очевидным.

Критикуя субъективный идеализм, Ленин спрашивает: «Мыслит ли человек при помощи мозга?»[1]

Вместе с Лениным мы отвечаем на этот вопрос положительно: да, именно так. Научно установлено, что человек мыслит при помощи мозга, что мысль является функцией мозга и что без мозга не может быть ни ощущения, ни опыта, ни мысли.

Но вывод субъективного идеализма заключается в том, что мозг в действительности есть якобы лишь некоторый комплекс ощущений. Как сказал Мах, «тела не порождают ощущений, но... комплексы ощущений создают тела». Ощущение поэтому не зависит от мозга, однако мозг зависит от ощущений, именно от ощущений, входящих в какие-либо сочетания. Поэтому не ощущение — функция мозга, а мозг — функция ощущений. Или, идя другим путем, идея «мозга», подобно идее всех тел, является только удобным способом описания и предсказания некоторых ощущений, воспринимаемых нами в опыте при определенных условиях.

Отсюда утверждение субъективным идеализмом того, будто существование ощущений и основанные на ощущениях мыслительные способности в действительности якобы абсолютно *независимы* от мозга или какого-либо другого материального объекта. Он заявляет, что произносить слово «мозг» означает говорить лишь нечто об ощущениях. И отсюда становится совершенно ясно, что в действительности субъективный идеализм *утверждает,* что ощущение или мысль зависят только от них самих, и ни от чего другого. Мои ощущения, мой опыт — абсолютны, они абсолютно независимы.

Ясно, что эта доктрина находится в безнадежном противоречии с тем, что нам известно как результат научных исследований, именно в противоречии с тем выводом, что ощущение и мысль зависят от материального объекта, от мозга.

Какие бы интерпретации научным положениям относительно мысли и мозга ни давала эта философия (а этих интерпретаций было много), как бы она ни пыталась анализировать эти положения, нельзя утаить того факта, что

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 74.

философия эта утверждает, будто ощущение существует без органов чувств, мысль — без мозга.

Ленин снова спрашивает: «Существовала ли природа до человека?»[1]

И он, конечно, отвечает: да, это так. Твердо установлен факт, что человеческий род произошел из других форм органической жизни, что сама жизнь имеет химическое происхождение, что в течение многих веков состояние материи было таким, при котором никакая жизнь, не говоря уже о такой сложной форме жизни, как человек, не была возможна. Ню что может сказать по поводу всего этого субъективный идеализм? Только то, что ничто не существует вне ощущений и что наше знание в конечном счете связано только с ощущениями. Поэтому, говоря «природа существовала до человека», мы в действительности мыслим или должны мыслить нечто отличное от того, что мы говорим.

Может быть, например, мы мыслим, что в прошлом существовали определенные сочетания ощущений, без тех особых, теперь существующих сочетаний, которые создают человеческую жизнь. Но в основе таких рассуждений лежит предположение, будто ощущения существуют независимо от того, кому они принадлежат, а это — самая нелепая из всех темных, мистических и метафизических спекуляций, какие только можно вообразить.

Смысл приведенного положения, казалось бы, можно объяснить другим путем, например: «Если я воображаю себя существовавшим много миллионов лет назад, то я должен вообразить себя воспринимающим только такой ход событий, который делал тогда жизнь невозможной», или что-либо в этом роде. Это — опять нелепость, так как я не могу вообразить себя существующим и, еще менее того, что-либо воспринимающим при таких условиях.

Или, может быть, более остроумно (причем эта интерпретация принадлежит самым современным субъективистам) давать объяснение, исходя из принципа: «Смысл предложения — в его проверке»?[2] В этом случае

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 63.

[2] См. главу IX, раздел 4.

смысл будет приблизительно таков: «Если я ощущаю себя созерцающим геологические наслоения, то в одних слоях я увижу остатки ископаемых, а в других, им предшествовавших, — нет», и так далее. Таким образом, получается, что восприятия данного момента, которые выдвигаются как элемент доказательств или проверки существования неорганической природы до появления жизни, сами по себе образуют тот смысл выставленного положения, который они должны подтверждать.

Все эти интерпретации очень остроумны, но они не могут скрыть того факта, что если природа *существовала* до человека, то было время, когда не было *ни* ощущений, *ни* мыслей, а существовали только неорганические тела. Получается поэтому, что философия субъективного идеализма по существу *отрицает* существование природы до человека, *отрицает* теорию эволюции и практически, в большей или меньшей степени, всю совокупность установленных наукой истин.

Субъективные идеалисты будут протестовать против такой трактовки учения субъективизма, находя здесь грубое искажение, говоря, что они не отрицают научных истин, а только анализируют и философски интерпретируют их. Но при этом, с их точки зрения, можно сказать только одно, именно: что при определенных условиях я имею ощущения, которые я описываю удобным мне образом при помощи разнообразных научных терминов. Совсем другое дело — утверждать, что мир прошел длительный процесс эволюции; что только на определенной стадии возникла жизнь; что высшие формы жизни развились из низших; что самая высшая форма организации материи — это человеческий мозг; что ощущение и мысль — функции мозга. Так говорит наука. Искажения — это дело рук субъективных идеалистов. Они извращают смысл выводов науки.

Фактически субъективные идеалисты *отбрасывают* выводы науки в пользу того, что́ может быть названо средневековым обскурантизмом. Ибо отрицать реальность зависимости мысли от мозга, отрицать реальность эволюции, отрицать то, что сама жизнь возникла только на одной из ступеней развития мира, — не означает ли все это подмену науки средневековым обскурантизмом?

Таким образом, ложность предпосылок субъективного идеализма в его трактовке знания идет рука об руку с его выводами, прямо противоречащими наиболее твердо установленным научным истинам. Эта философия не только не научна, но является совершенно антинаучной. Однако она скрывает свой антинаучный и реакционный характер. Отрицание ею научных истин проводится не открыто, а окольными путями: принимая на словах научные истины, она на деле отвергает их. Данный вывод подкрепляет заключение, уже сформулированное мною в конце предыдущей главы, именно — что эта философия играет роль агента-умиротворителя в лагере науки, что она мешает развитию материалистического научного просвещения, путая и искажая достижения научной мысли.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

*

Г Л А В А VII
„ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ“ КАК ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД

1. «Галилеевское движение вперед». Неопровержимая и окончательная истина

Мы рассмотрели субъективный идеализм прошлого и его различные маскировки под «научную» философию; познакомимся теперь с его порождением — замаскированным под «науку» современным субъективным идеализмом.

Эта современная «научная» философия — «логический анализ», «логический позитивизм», «радикальный физикализм» — выдвигает величайшие интеллектуальные претензии. Для ее различных представителей характерно равнодушие к истории философии. Они выставляют себя представителями единственно правильного и к тому же радикально *нового* метода философского мышления, в свете которого бо́льшая часть прежней философии превращается в бессмысленную «метафизику» и посредством которого можно якобы разрешить все философские проблемы.

Бертран Рассел — основатель рассматриваемого нами направления — писал о своей собственной философии следующее: «Я считаю, что она представляет собой такой же шаг вперед в развитии науки, каким были открытия Галилея в области физики: замена большого числа непроверенных обобщений, являвшихся плодом воображения, постепенно собираемыми детальными и поддающимися проверке результатами»[1].

Ученик Рассела, Витгенштейн, пошел еще дальше: «Я не буду определять, насколько мои усилия согласуются с усилиями других философов. Но *истинность* мыслей, изложенных здесь, представляется мне неопровержимой и окончательной. Поэтому я считаю, что проблемы в основном окончательно разрешены»[2].

---

[1] R u s s e l l, Our Knowledge of the External World, p. 4.
[2] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Philosophicus, Preface.

Однако я предлагаю рассмотреть эти различные «галилеевские открытия», «неопровержимые и окончательные» истины по существу.

2. Логика как «сущность философии»

Основной характерной чертой современной «научной» философии является принцип, впервые провозглашенный Расселом: «Логика есть сущность философии».

Отделяя свою собственную философскую точку зрения от того, что он называл «классической традицией» в философии, Рассел считал, что сущность этой традиции состоит в убеждении, что «априорное рассуждение может раскрыть тайны вселенной, которые невозможно открыть иным путем, и может доказать, что реальность совершенно отлична от того, что кажется реальностью непосредственному наблюдателю. Именно это убеждение, — добавлял Рассел, — скорее, чем всякие частные положения, проистекающие из него, я считаю отличительной характерной чертой классической традиции и главным препятствием для занятия научной позиции в философии»[1].

В противоположность этой традиции Рассел считал, что философия не устанавливает и не может установить или открыть новых фактов или новых обобщений, относящихся к миру или к отдельным вещам в мире. Это — задача науки, и она может быть решена только на основе эмпирических доказательств и научного метода.

Поэтому проблемы философии и философские предложения, в которых эти проблемы ставятся и разрешаются, должны быть совершенно иного рода, чем проблемы и предложения науки.

«Мысль о том, что философия, если вообще существует такое научное занятие, должна состоять из предложений, которые не могут встретиться в других науках, имеет весьма серьезные последствия», — говорил Рассел. Он проиллюстрировал это свое положение следующим образом: «Все вопросы, представляющие интерес для людей, например вопрос о будущей жизни, принадлежат, по крайней мере теоретически,

---

[1] Russell, Our Knowledge of the External World, p. 5

к специальным наукам, и их можно, хотя бы в теории, решать посредством эмпирического доказательства…

Подлинно научная философия может адресоваться только к тем, кто стремится понять возникающие затруднения и избежать этим интеллектуальной путаницы… Она не предлагает и не пытается предлагать решения вопроса человеческой судьбы или судьбы вселенной»[1].

Так, между прочим, эта концепция философии предлагает нам «избегать» всякой «интеллектуальной путаницы», возникающей из серьезной «проблемы человеческой судьбы», советуя в качестве средства для этого «избегать» самоё проблему человеческой судьбы.

Из этого следует вывод, что философские проблемы, «поскольку они являются подлинно философскими» (то есть не псевдопроблемами или проблемами, которые следует разрешать посредством эмпирического научного исследования), «сами сводят себя к проблемам логики. Это не случайно, но вызвано тем фактом, что каждая философская проблема, если ее подвергнуть необходимому анализу и очищению, оказывается или вовсе не философской или философской в том смысле, в каком мы употребляем это слово, то есть логической»[2]. Рассел объявил затем философскую программу, которую можно вкратце изложить следующим образом.

1. Факты и обобщения о мире, другими словами, положительное знание, должны получаться эмпирически — частично посредством обыкновенного восприятия, частично посредством более сложных технических приемов естественных наук. Неизвестные до сих пор факты и обобщения о мире невозможно познать посредством какого-либо априорного рассуждения.

2. Задача философии состоит в том, чтобы подвергнуть логическому анализу положения, установленные посредством обычного восприятия и с помощью науки.

3. Подобный логический анализ не может установить каких-либо новых истин.

4. Но анализ и выяснение логической формы уже известных истин сообщают положительному знанию новую

---

[1] Russell, Our Knowledge of the External World, p. 17.
[2] Там же, стр. 33.

степень ясности и преодолевают беспорядок и «интеллектуальную путаницу», которые происходят в том случае, когда не понята сама логическая форма того, что известно.

В этом заключается все «галилеевское открытие» и общая программа новой «логической» и научной философии, которую с таким апломбом провозгласил Рассел.

На первый взгляд эта программа может показаться разумной и прогрессивной. Что может быть более разумным и прогрессивным, чем взгляд, что наше знание мира проистекает из восприятия и углубляется и расширяется посредством научных методов и что задача философии заключается в том, чтобы обеспечить обоснование такого положительного знания?

Но при дальнейшем и более глубоком рассмотрении философской программы Рассела очень скоро обнаруживается, что эта «новая» программа имеет подозрительное сходство с очень старой философской программой Беркли и его последователей. Если те говорили: «Мы принимаем» результаты науки… НО мы даем им определенное истолкование», то современные философы говорят: «Мы «принимаем» результаты науки… НО мы подвергаем их логическому анализу».

3. Значение «логического анализа»

Идея «логического анализа» основывается на некоторых понятиях чистой математики и математической логики, которые, по мысли Рассела, представляется возможным обобщить в новом философском методе.

Математики считали необходимым уделять серьезное внимание точному определению терминов, которые они употребляли. Рассел находил возможным использовать этот математический метод точного определения в качестве метода философии.

Например, в области дифференциального исчисления долгое время оставалась неясной основная идея производной функции. Так, производная функция выражает скорость движущегося тела в каждый данный момент времени. Считали, что это предполагает наличие весьма туманного понятия бесконечно малого расстояния, проходимого

в бесконечно малое время. Однако было очевидно, что понятие бесконечно малых величин в целом невозможно и противоречиво, поскольку все реальные величины, как бы они ни были малы, являются по необходимости конечными.

Выход из этого трудного положения указали математики, дав более точное определение производной как *предела*, к которому приближается отношение расстояния, проходимого за соответствующий период времени, ко времени, поскольку рассматриваемые расстояния и интервал времени становятся все меньше и меньше. Так посредством этого более точного определения избавились от понятия бесконечно малых величин и стали употреблять лишь понятие конечных величин, приближающихся к нулю. Таким образом, это определение дает возможность произвести анализ того, что обозначается посредством выражений, включающих производные.

Или, например, возьмем такое иррациональное число, как $\sqrt{2}$; подобные числа в течение двух тысяч лет ставили в тупик математиков. Рациональные числа можно было определить как отношения целых чисел, например ½, ¼, ⅛ и т. д., но не существует такого рационального числа, квадрат которого был бы равен 2. И тем не менее математики постоянно испытывали необходимость оперировать с такими иррациональными числами, как $\sqrt{2}$, несмотря на то, что они не могли определить их; и использование таких чисел, по-видимому, заключало бы в себе противоречие. Это затруднение удалось избежать, когда оказалось возможным определить $\sqrt{2}$ и другие иррациональные числа посредством рациональных чисел, подобно тому как нашли возможность определить отношения между бесконечно малыми величинами посредством отношений между конечными величинами. Таким образом, стало возможным определить последовательности рациональных чисел, квадраты которых все больше приближались к 2, не достигая этого предела, несмотря на то, что не существует рационального числа, квадрат которого фактически равнялся бы 2. Все, что следовало сделать, — это сказать, что, имея дело с $\sqrt{2}$, мы просто обращаемся к этим рядам рациональных чисел, и тогда

«таинственное» иррациональное число было бы определено посредством рациональных чисел. Это заключение вытекало из анализа того, что обозначалось выражениями, включающими иррациональные числа.

Рассел в «Principles of Mathematics» и более детально в «Principles of Mathematica» («облагороженной» посредством замены английского названия латинским) намеревался показать, как все различные виды чисел, применяемые в математике, можно определить посредством рядов «натуральных» чисел: 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6… Так рациональные числа были определены как упорядоченные пары натуральных чисел. Затем стало возможным определить понятие рядов рациональных чисел, которые имеют верхний или нижний предел. Посредством этого можно было определить вещественные числа как ряды рациональных чисел, включающие и иррациональные числа и рациональные вещественные числа. Тогда комплексные или «мнимые» числа (такие, как «i», или $\sqrt{-1}$), были определены как упорядоченные пары вещественных чисел.

Эти определения должны показать, как все выражения, включающие рациональные, иррациональные или мнимые числа, можно подвергнуть анализу посредством натуральных чисел. Без этого анализа могло бы показаться, что рациональные, иррациональные и мнимые числа — все они имеют, так сказать, исходное (ultimate) математическое существование. Но Рассел взялся также за анализ самих натуральных чисел и пытался показать, что их можно анализировать вовсе не чисто математически, а скорее логически. Таким образом, всю чистую математику можно вывести из логики.

Рассел полагал, что натуральные числа можно определить посредством логического понятия класса. Класс (понятие это употребляется Расселом в логическом смысле) состоит из всех индивидов, обладающих определенным свойством, и характеризуется числом, а именно числом индивидов, обладающих этим свойством или являющихся членами этого класса. Очевидно, два класса имеют одно и то же число, когда между их членами можно установить отношение, подобно тому, когда каждому члену одного класса соответствует член другого класса. Таким образом,

число является свойством или основной характерной чертой класса. Поскольку можно сказать, что все индивиды, обладающие определенным свойством, составляют класс (индивидов), то можно сказать также, что все классы, обладающие определенным свойством, составляют класс классов. Тогда натуральные числа следует определить как классы классов[1].

Поскольку все положения о высших формах чисел анализируются как положения о натуральных числах, то эти последние анализируются как положения о классах. Таким образом, вся математика, если подвергнуть ее анализу, превращается в науку о классах.

По мнению Рассела, этот метод анализа, так удачно разъяснивший основы математики, можно применять не только в области математики, но и в любой другой отрасли знания. Путем применения метода логического анализа в любой области мышления можно устранить всякую путаницу и достичь ясности при выяснении реального значения и содержания нашего знания.

4. Рассел о нашем познании внешнего мира

Перейдем теперь к вопросу о применении метода логического анализа к проблемам философии.

«Я хотел бы применить логико-аналитический метод, — говорит Рассел, — к одной из самых старых проблем философии, а именно к проблеме нашего познания внешнего мира».

Предупредив читателя о том, что то, что он «должен сказать по этому вопросу, не представляет собой окончательного или догматического ответа», Рассел добавляет: «Несмотря на то, что мы еще не имеем окончательного решения,

---

[1] В книге «Introduction to Mathematical Philosophy» Рассел дает популярное изложение своей теории чисел. В главе 2 он определяет два класса как «подобные», когда каждый из них имеет одинаковое число членов, то есть когда можно установить взаимооднозначное соответствие между членами одного класса и членами другого класса. Он указывает: «Число класса есть класс всех тех классов, которые подобны ему» (стр. 18) и «Число — это все то, что является числом какого-либо класса» (стр. 19).

это, как уже можно сказать в настоящее время, проливает, по-моему, совершенно новый свет на данный вопрос».

«В каждой философской проблеме, — продолжает он, — исследование начинается с того, что можно назвать «данными», под которыми я подразумеваю содержание обычного знания… определяющего наше согласие, поскольку в целом и при некотором истолковании наше знание, конечно, достаточно верно»[1].

Рассел указывает далее, что «данные» бывают трех основных видов, а именно: 1) факты, о которых мы знаем из текущего опыта; 2) факты, известные благодаря памяти и свидетельству других лиц; 3) принципы науки. «Мы можем в основном, — говорит он, — принять эту массу обычного знания как представляющую данные для нашего философского анализа»[2].

Здесь демонстрируется сущность логико-аналитического метода в действии. Все философы, следующие этому методу, начинают подобным же образом. Они требуют принять «массу обычного знания», доставляемого здравым смыслом или общим наблюдением и наукой, в качестве данных философии. Они требуют признать как не нуждающееся в доказательстве то положение, что все оно в «целом, при некотором истолковании, конечно, довольно верно». Затем они подвергают это знание логическому анализу. При проведении этого анализа они пытаются обнаружить конечные несократимые элементы, к которым сводится вся «масса обычного знания», все типичные предложения, которые они анализируют, и затем показать, как посредством анализа все положения можно перевести или превратить в положения об этих элементах (точно так же, как, например, первичные элементы математики являются натуральными числами, которые можно анализировать как классы классов).

Рассел отмечает далее, что все упомянутые данные варьируются в отношении своей достоверности. Некоторые данные, если их подвергнуть критическому разбору, могут вызвать серьезные сомнения. Но степень законного сомнения должна быть различна; в некоторых данных можно вообще

---

[1] Russell, Our Knowledge of the External World, p. 65.
[2] Там же, стр. 66.

не сомневаться; такие данные Рассел называет «твердыми данными». «Давайте ограничимся твердыми данными, — писал он, — с тем, чтобы обнаружить, какой род мира можно построить только с их помощью»[1].

Таким образом, Рассел считал, что первичными членами, или элементами анализа «внешнего мира», должны быть так называемые «твердые данные». Но «совершенно новое освещение вопроса», данное Расселом, оказывается, между прочим, не чем иным, как методом сомнения, провозглашенным Ренэ Декартом в 1628 году. «Нужно заниматься только такими предметами, — писал Декарт, — о которых наш ум кажется способным достичь достоверных и несомненных познаний». И далее: «В предметах нашего исследования надлежит отыскать… то, что мы ясно и очевидно можем усмотреть или надежно дедуцировать, ибо знание не может быть достигнуто иначе»[2].

Подобно тому как Декарт считал необходимым построить мир на основе немногих принципов, не подлежащих сомнению, так, по-видимому, и Рассел считал необходимым «построить мир» на точно такой же основе.

«Нашими данными, — писал Рассел, являются прежде всего факты чувственного познания, то есть *наши собственные* чувственные данные и законы логики»[3].

Рассел подверг интерпретации, или анализу, обычное знание, получаемое о вещах, окружающих нас, посредством здравого смысла, и научное знание, получаемое посредством чувственных данных. «Я думаю, можно вообще утверждать, что поскольку физика или здравый смысл могут быть проверены, то их можно объяснить при помощи только действительных чувственных данных»[4].

Делая это «новое» толкование, Рассел называл «чувственным данным» то, о чем обычно говорят, что оно является чувственным данным вещи или внешнего объекта, воспринимаемого определенным лицом с определенной точки зрения, что оно является неким «аспектом» вещи.

---

[1] Russell, Our Knowledge of the External World, p. 71.

[2] Ренэ Декарт, Правила для руководства ума, 2 и 3 (см. Ренэ Декарт, Избранные произведения, Госполитиздат, 1950, стр. 81, 84).

[3] Russell, Our Knowledge of the External World, p. 72.

[4] Там же, стр. 81.

Затем он поставил задачу «реконструировать понятие материи без тех априорных убеждений, которые исторически обусловили его появление… Для этой цели необходимо лишь взять наши обычные положения, диктуемые здравым смыслом, и повторить их без предположения о существовании постоянной субстанции… «Вещь» будет определена как некоторый ряд аспектов, а именно аспектов, о которых обычно говорят как о *принадлежащих* вещи. Сказать, что определенный аспект есть аспект какой-либо определенной вещи, будет означать просто, что это один из тех аспектов, которые будучи взяты вместе, *составляют* вещь»[1].

Рассел добавляет: «Вышеупомянутое отбрасывание «вещей вне нас» позволяет взять в качестве примера правило, вдохновляющее всякое научное философствование, а именно так называемую «бритву Оккама»: *сущности не должны умножаться сверх необходимости*. Другими словами, имея дело с каким-либо предметом, следует выяснить, какие сущности несомненно заключаются в нем, а затем характеризовать его посредством этих сущностей»[2].

В этом случае все, что несомненно заключается в «нашем познании внешнего мира», это тот факт, что мы воспринимаем чувственные данные, и, таким образом, внешний мир следует объяснить как состоящий просто из определенных рядов и комбинаций чувственных данных; объективные постоянные материальные вещи и процессы «вытесняются».

Подобно тому как числа «анализируются» Расселом как классы классов, так и внешние объекты «анализируются» как комбинация «чувственных данных».

Я не думаю, что есть необходимость дальше прослеживать ход этого анализа, так как сам источник «совершенно нового освещения вопроса» теперь уже вполне ясен.

Философские результаты Рассела оказываются во всех отношениях абсолютно тождественными с философскими взглядами Эрнста Маха; Рассел воспроизводит их почти до

---

[1] Russell, Our Knowledge of the External World, p. 105.
[2] Там же, стр. 107.

деталей[1]; и, наконец, «повторение положений здравого смысла без предположения о постоянной субстанции» является в действительности только повторением принципов епископа Беркли.

Поэтому критика философских выводов Рассела не является здесь необходимой. Эти выводы не новы, и я их уже подверг критике. Результаты «логико-аналитического метода», по крайней мере в интерпретации Рассела, представляют собой лишь попытку нового обоснования старого субъективного идеализма Беркли — Юма.

5. «Логический анализ» как метод антинаучной спекуляции

Я рассмотрел применение Расселом «логико-аналитического метода». Однако другие философы, пользовавшиеся этим методом, достигли результатов, которые, по их мнению, серьезно отличаются от результатов Рассела. Могут заявить поэтому, что, исключая выводы Рассела, сам метод как таковой не следует отвергать, но что Рассел неправильно применял его.

Поэтому я уделю некоторое внимание логико-аналитическому методу как методу философии.

Еще раз: что такое логико-аналитический метод?

Это метод, претендующий на то, чтобы открыть философскую истину посредством логического анализа типичных положений «науки и здравого смысла». Его представители заявляют, что благодаря этому методу философия становится научной и что он положит конец построению произвольных систем и спекуляций.

Основные черты и выводы логико-аналитического метода были уже определены. Подводя итоги, можно сказать, что он основан на двух постулатах. С одной стороны, он постулирует то положение, что предложения во всей их

---

[1] В своих последних работах Рассел продемонстрировал множество более тонких ухищрений, не прибавив при этом ничего существенно нового. Проф. Дж. Ройл в своих книгах «Концепция разума» («Concept of Mind») и «Дилемма» («Dilemmas») недавно показал абсурдность идей Рассела, отметив, что наблюдаемое и воспринимаемое нами представляет собой вещи, а не «чувственные данные» и что, резко отличаясь от безусловно существующих «чувственных данных», они, конечно, не существуют.

совокупности, которые подтверждаются обычным опытом и научным методом, — правильны. Иными словами, то, что обычно называют знанием, действительно *есть* знание. Но, с другой стороны, голословно утверждается, что подобные предложения, в обычной форме своего выражения, не выявляют *первичных* данных или сущности предмета, к которым они относятся, и поэтому нуждаются в логическом анализе. Например, предложения, выражающие факты обыкновенного чувственного знания, то есть знания, получаемого посредством здравого смысла, содержат такие выражения, как «стол», «стул», «гора», или, с другой стороны, такие, как «личность», «нация» или «государство». Научные предложения содержат такие выражения, как «атом», «электрон», «молекула», «элементарная частица», «волна» и т.п. Но подобные «объекты» и их свойства и отношения не являются *простыми*, а следовательно, и *первичными* составными частями мира. Подобные выражения должны поэтому *исчезнуть в процессе анализа*. Когда анализируют предложения, содержащие такие термины, то выражать их нужно посредством *первичных* составных частей. Другими словами: обычное, не подвергнутое анализу знание относится, по-видимому, к таким предметам, как столы, стулья, электроны и т. д. Но анализ должен, видите ли, выяснить первичные составные части знания.

Дж. Т. Уисдом (философ-аналитик, занявшийся в основном анализом анализа) выразил это положение в следующей форме: «Философ спрашивает, что такое личность? Что такое государство? Что такое время?.. Философ стремится найти некоторый род определения личности, государства»[1]. На эти вопросы следует ответить посредством выработки анализа предложений, в которых встречаются такие термины, как «личность», «государство» или «время». Философский анализ должен обнаружить ту конечную природу вещей, которую не в состоянии целиком постичь обычное, не подвергнутое анализу знание.

Вряд ли станут оспаривать теперь, что многие из выражений, которые мы обычно употребляем в устном речи или на письме, даже в научных дискуссиях, требуют разъяснения

[1] J. T. W i s d o m, Ostentation («Psyche», vol. XIII).

и определения не просто в смысле словесного определения, но в смысле разъяснения существенных черт того, о чем мы говорим, когда употребляем эти выражения. Например, можно с полным основанием спросить: «Что такое государство?» Но возникает следующий вопрос: «Как достичь большей ясности в отношении понятия государства? Как прийти к «окончательному» или, во всяком случае, более полному знанию об этом?»

Я считаю, что найти ответ на этот вопрос не представляет, в сущности, большого труда. Если мы хотим приобрести о какой-либо вещи более глубокое знание, чем то, каким уже обладаем, то следует предпринять научное исследование. Возьмем, например, ряд вопросов, которые Уисдом считал необходимым разрешить посредством философского анализа. «Что такое государство?» — таков один из его вопросов. На этот вопрос дан был строго научный ответ в научной материалистической теории государства, впервые выработанной Марксом и Энгельсом. Маркс и Энгельс проанализировали понятие государства. Взамен расплывчатого, неконкретного понятия «государство» Маркс дает самую точную картину тех фактов, к которым мы обращаемся, когда обсуждается вопрос о государстве. Теория Маркса о государстве дает нам возможность формулировать положения по вопросу о государстве значительно яснее, чем они могли формулироваться прежде. Она дает нам знание о составных элементах государства, несравненно более совершенное, чем то, которым мы обладали до того, как была выработана такая научная теория.

Но, производя научное исследование государства, Маркс и Энгельс изучали государственную власть в ее конкретных проявлениях; они исследовали историю государства, изучая государство в его движении и развитии; исследовали государство в его действительных, реальных исторических отношениях, а не как абстрактное, изолированное, неподвижное «понятие». Таким образом, они пришли к выводам, которые можно было действительно испытать и проверить на практике. С другой стороны, попытка выработать «логический анализ государства» абстрактным путем, исходящим из априорных положений, может привести только к необоснованным спекуляциям.

Уисдом хотел знать также, какова природа фактов, к которым мы обращаемся, когда говорим о личности, о времени, а равно о столах, стульях, электронах, витаминах и многих других вещах. Отвечая ему, следует сказать лишь, что даже независимо от того, насколько современная наука способна дать полный ответ на все эти вопросы, нет, по-видимому, основания сомневаться и есть все основания утверждать, что, продолжая применять научный метод эмпирического исследования, мы сумеем ответить на них.

Всякий *иной* способ исследования — *философский*, противопоставляемый эмпирическому *научному* способу, окажется совершенно излишним и никуда нас не приведет.

Формулируя это положение кратко, можно сказать, что на вопрос, каким образом мы должны достигать более глубокого, более точного и полного знания о природе вещей, мы отвечаем: путем научного исследования, посредством опыта, выдвигая гипотезы, которые мы можем *испытать*, *проверить* и *применить*, — словом, продолжая применять хорошо проверенные методы научного исследования. Наше знание становится все более и более «точным» и «окончательным», хотя оно никогда не станет *абсолютно* точным и окончательным; это — последний «предел», который, насколько можно судить, никогда не будет достигнут, но к которому мы в состоянии все более и более приближаться.

Поэтому уже теперь можно указать на основной характер ошибки, совершенной при формулировании метода логико-аналитической философии. Этот метод предполагает, что более точное, более ясное и более полное знание о природе вещей, знание, каким мы желали бы обладать, может быть достигнуто исключительно с помощью логико-философского анализа, в отличие от активного научного исследования, то есть только путем пассивного созерцания.

Согласно этому методу, более полное знание приобретается не дальнейшим продолжением научного исследования, но, наоборот, в итоге выхода за пределы науки.

Здесь совершенно извращена роль логики в системе научной мысли. Логика рассматривается не как орудие в ру-

ках самой науки, назначением которого является критика и формулировка научных результатов, а как орудие наднаучного критицизма по отношению к науке с целью умозрительной интерпретации положения наук и повседневного опыта, которая основывается не на эмпирических и научных методах анализа, а на каком-то философском аналитическом методе.

Этот постулат чисто логико-*философского* способа анализа, потребовавшийся для того, чтобы сделать ясными и истолковать не только предложения обыденного некритического «здравого смысла», но также и предложения науки, приводит философов-аналитиков в довольно странную компанию.

Теория о том, что эмпирические исследования наук в тех случаях, когда требуется раскрыть первичную природу вещей, нуждаются в дополнении их некоторым сверхнаучным способом познания, — не новая теория, она присуща не только логическому анализу. Такова точка зрения, например, всех теологов, считающих, что вера дает некий особый способ познания. Эта точка зрения также и всех тех идеалистов, которые, говоря словами Рассела, утверждают, что «априорное рассуждение может открыть тайны природы, которые невозможно открыть иным путем».

Философы логико-аналитического направления с их постулатом наднаучного, не опытного способа логико-философского анализа призывают нас сойти с пути науки, где все гипотезы и все анализы основываются на наблюдении и проверяются опытом, и пуститься в сомнительные философские авантюры. Вместо исследования реального мира мы должны «построить мир» из якобы логических первичных элементов. «Метод анализа» в действительности вовсе не метод анализа, а просто метод спекуляции.

В самом деле, этот факт проистекает из тех самых математических построений, из которых первоначально возник «метод анализа».

При выведении математики из логики Рассел исходил только из пустых абстрактных концепций «индивидуальной вещи», «свойства» и «отношения». Поэтому он определил «классы», затем «классы классов», натуральные числа,

рациональные числа, вещественные числа, числа мнимые или комплексные и т. д. Вся математика рассматривалась как некое логическое построение, переходящее от определения к определению, как чисто спекулятивное предприятие, оторванное от изучения реальных вещей и их реальных количественных характеристик, взаимоотношений и движений и не играющее никакой роли в качестве орудия измерения и исчисления. Таким образом, если бы можно было произвести задуманный Расселом философский анализ, то это было бы достигнуто только посредством ряда формальных определений, посредством философской спекуляции, не имеющей абсолютно никакого отношения к исследованию реального мира или практической деятельности.

Подобные спекуляции всегда бесплодны; и так как они не могут быть проверены или подтверждены, их применение всегда влечет крайне бессодержательные, не приводящие ни к каким выводам положения.

Такая судьба постигла и математическую спекуляцию Рассела. В этой спекуляции Рассел вернулся к точке зрения аристократов-рабовладельцев древней Греции, считавших, что математика занимается «чистыми формами» в полном отрыве от материальной действительности и практических интересов.

Подчеркивая ценность «понимания этого чисто идеального характера» математики, Рассел писал, что «не только математика независима от нас и наших мыслей, но в другом смысле мы и вся вселенная существующих вещей независимы от математики»[1]. Позже он был вынужден признать, что эта точка зрения «более платонична, чем та, в которую я верю в настоящее время»[2], так как вся система выведения математики из логики потерпела полный крах и повсюду была дискредитирована. Логическая и математическая критика пришла к тому выводу, что систему математики нельзя вывести из логики, как это пытался сделать Рассел. Стремясь произвести подобную дедукцию, он был вынужден ввести в свою «систему» несколько «аксиом» и «постулатов», для которых невозможно подыскать абсолютно никакого оправдания.

---

[1] Russell, Mysticism and Logic, ch. 4.
[2] Там же.

Кроме того, оказалось, что подобная совокупность аксиом не может быть свободной от противоречий, а это есть роковое следствие всякой «формальной системы», подобной той, которую попытался построить Рассел.

Так что мы, как и прежде, далеки от возможности произвести логический анализ даже математических наук, не говоря уже о всей массе эмпирического и научного знания.

Точно так же в области математики совершенно недостаточно произвести логический анализ, пытаясь построить систему чистой математики посредством цепи спекулятивных определений. Чтобы проанализировать основы математики, необходимо показать происхождение математики именно в ходе исследования реальных величин, фигур и движений. Только таким путем мы сможем прийти к пониманию того, что в действительности представляет собой математика и что является предметом ее исследований.

Чисто спекулятивный характер «логического анализа», его абсолютную неспособность прийти к каким-либо доступным проверке выводам, всю его тенденцию увести нас с пути знания на путь бессодержательных спекуляций, касающихся только одних слов, можно проследить, используя в качестве примеров отдельные произведения других «философов-аналитиков», следовавших по пути Рассела и пытавшихся улучшить его выводы.

6. «Здравый смыл» попадает в затруднительное положение

В статье, озаглавленной «A Defence of Common Sence»[1], Мур указывал: «Я вовсе не отношусь скептически к истинности… предложений, утверждающих существование материальных вещей; напротив, я считаю, что мы все определенно знаем, что многие такие предложения истинны. Но я весьма скептически отношусь к тому, что является в известных отношениях точным анализом подобных предложений».

«Мне кажется удивительным, — продолжает Мур, — что столь незначительное число философов… пыталось дать ясное изложение того, что они сами именно подразумевают,

[1] См. «Contemporary British Philosophy», Second Series.

когда считают, что знают или имеют определенное суждение… когда они знают или высказывают суждение о таких вещах, как, например: «это есть рука», «это есть солнце», «это есть собака» и т. п.»

Это хорошо известная нам вступительная часть к логическому анализу. Но в противоположность Расселу, считавшему, что он может доводить свой анализ непосредственно до первичных элементов нашего знания о внешнем мире, Мур подходит к анализу весьма осторожно.

«Только две вещи, — говорит он, — представляются мне совершенно определенными в отношении анализа подобных предложений (я опасаюсь, что даже в отношении их некоторые философы не согласятся со мной), а именно: всякий раз, когда я узнаю или высказываю суждение о том, что какое-либо положение является истинным, 1) всегда имеется некоторое *чувственное данное*, к которому относится данное предложение… и 2) тем не менее то, что я познаю или о чем высказываю суждение, как о том, что истинно в отношении этого чувственного данного, не является *самой* рукой, собакой, солнцем и т. д.».

Сделав попытку объяснения термина «чувственное данное», Мур ставит вопрос о завершении анализа. Но он сразу же оказывается в безвыходном положении, к которому весьма подходят слова Энгельса о том, что «здравый человеческий смысл, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения лишь только он отважится выйти на широкий простор исследований» [1], то есть в данном случае, как только его вовлекают в анализ.

«Мне представляется, — говорит Мур, — что возможны три, и только три, исключающих друг друга типа ответа; и на каждый из предлагавшихся до сих пор ответов, соответственно этим типам, по-моему, имеются очень серьезные возражения».

Вот эти три типа анализа:

1. «Чтó я действительно знаю, так это то, что *сами* чувственные данные являются частью поверхности человеческой руки».

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 21.

2. «Когда я знаю, что это «есть часть поверхности человеческой руки», то то, что я знаю относительно чувственного данного, относящегося к этой поверхности, есть… нечто следующее. А именно: имеется некоторое отношение *R*, при котором мое знание относительно чувственного данного может быть или а) «Есть одна, и только одна, вещь, относительно которой истинно то, что она является частью поверхности руки и имеет отношение *R* к чувственному данному», или же б) «Имеется ряд вещей, относительно которого истинно то, что этот ряд, взятый в целом, есть часть поверхности руки, и то, что каждый член этого ряда имеет отношение *R*, а все, что не является членом этого ряда, не имеет отношения *R* к чувственному данному». Таким образом, второй тип анализа значительно сложнее, чем первый.

3. «То что я знаю относительно чувственного данного, которое является главным субъектом факта, есть… целый ряд гипотетических фактов, каждый из которых является фактом следующей формы: «Если *эти* условия выполнены, то я должен воспринимать чувственное данное, действительно относящееся к *этому* чувственному данному *этим* путем». «Если же *те* (другие) условия выполнены, то я должен воспринимать чувственное данное, действительно относящееся к *этому* чувственному данному, *этим* (другим) путем» и т. д. и т. п.».

Рассмотрев три типа анализа Мура, можно заметить, что третий тип в общих чертах соответствует философии Беркли и Юма, второй — философии Локка, тогда как первый, более простой тип, — философии Маха.

Первым и простейшим типом анализа был тип анализа, выработанный Расселом, который я рассмотрел в первой части этой главы; Мур совершенно правильно отметил, что равным образом возможны и другие типы анализа, «но, что касается того, какой вид анализа правилен… здесь, по-моему, имеются *серьезнейшие сомнения*», — заявляет Мур. И этим замечанием он ограничивается. Он не разрешил этих сомнений также и в других своих опубликованных работах, представляющих попытки философского анализа.

Поэтому, когда философ-аналитик усаживается за философский анализ, появляются все виды различных анализов, при этом каждый последующий из них более усложнен и искусственен, чем предыдущий. Но такой метод не дает возможности решить, какой из всех анализов правилен, то есть какой из них соответствует фактам.

Пытаясь описать этот метод, Уисдом пришел к следующему выводу: «Мы должны выдвигать философский стимул не в форме вопроса, но в форме молитвы. Пожалуйста, дайте мне более ясное понимание конструкции элементов в факте, окончательно определенном посредством предложения «*aRb*»[1]. Поэтому, согласно Уисдому, те, кто испытывает «побуждение» предпринять философский анализ, должны искать истину в молитве; другого пути нет, и отгородившийся от жизни философ полагается лишь на коленопреклонения. Но можно опасаться того, что даже бог не сможет дать ему «понимания» элементов.

Таким образом, как признают сами философы-аналитики, логико-аналитический метод не содержит в себе никакого зародыша метода, посредством которого можно было бы достичь философской истины. Наоборот, он порождает только беспочвенные и бесконечные спекуляции[2].

7. Философско-социальная тенденция «логического анализа»

Несколько лет назад Джемсом Джинсом и покойным Артуром Эддингтоном были написаны популярные работы о достижениях физики. Но вместо того, чтобы показать читателям успехи современной науки, постепенное раскрытие ею «загадок вселенной», движение вперед наших знаний о строении материи и законах ее движения, Джинс и Эддингтон объявили, что чем дальше развивается техника физических исследований, тем более таинственной и непознаваемой представляется нам природа реального мира. Джинс так и озаглавил свою книгу: «Таинственная вселенная», а Эддингтон писал: «Происходит что-то неизвестное, и мы не знаем, что именно, — вот к чему сводится наша теория»[3].

---

[1] J. T. Wisdom, Ostentation («Psyche», vol. XIII).

[2] Этот вывод согласуется с критикой аналитического метода, содержащейся в R. G. Collingwood's «Autobiography» (1939).

[3] Eddington, The Nature of the Physical World, p. 291.

Философы-аналитики отмечали, что произведения Джинса и Эддингтона отличаются исключительной запутанностью, им недостает ясного логического анализа. Эти замечания были совершенно верными, однако сама философская деятельность логических аналитиков очень тесно связана с философской деятельностью Джинса и Эддингтона.

Логико-философский анализ выполняет по отношению к избранной части ученых ту же роль, что и грубый идеализм Джинса и Эддингтона по отношению к неискушенной широкой публике, именно — он заслоняет от них тот факт, что прогресс науки неуклонно создает ясную материалистическую картину мира; вместо этого логико-философский анализ поощряет смутное и беспочвенное теоретизирование на тему о том, какова же действительная «сущность вещей», лежащих «вне» нашего эмпирического знания.

Так логико-аналитическая философия унаследовала и продолжает играть ту же самую философско-социальную роль, какую играла философия Беркли и его последователей.

В XX века достигнуты новые поразительные успехи во всех областях естественных наук, особенно в области физики; о достижениях последней говорят как о «революции в естествознании». Старая механическая физика вытеснена. Достигнут более широкий, более полный синтез нашего знания о строении и о законах движения материи; это возросшее знание означает вместе с тем и увеличение власти над силами природы, используемыми в наших собственных целях.

Но тенденция, возникшая в области науки еще в XVIII веке, продолжает действовать и теперь. Согласно ей, невозможно принять научную точку зрения на мир, так как она слишком резко противоречит традиционным понятиям классового общества и слишком ясно дает нам понять, что, добившись более широких, чем когда-либо ранее, объективных знаний, люди могут объединиться, чтобы использовать господство над природой в интересах всего человечества. Но в то время, как миллионы неосведомленных людей остаются в состоянии относительного невежества и их продолжают одурманивать разнообразными предрассудками

и иррациональными учениями, люди, обладающие научным знанием, отступают перед выводами, вытекающими из развития науки. Они начинают философствовать, интерпретировать, анализировать, спекулировать. Таково социальное значение философского метода «логического анализа».

Спекулируя на прогрессе науки, всеобщности ее основных теорий, на развитии и широком применении их, философское истолкование логическим анализом нашего знания принимает исключительно абстрактную форму, погружается в самые запутанные спекуляции и оперирует псевдонаучными, псевдоматематическими выражениями для того, чтобы построить мир метафизической спекуляции.

Эта философская спекуляция является по существу просто продолжением в современных условиях старой философии Беркли, Юма, Маха и других; она претендует дать «вненаучное» объяснение результатам науки. Будут ли толковать науку посредством «ощущений и идей» или «элементов», «чувственных данных» или каких-либо других философских понятий, распространенных в настоящее время, смысл этих манипуляций будет один и тот же: попытка *отбросить* ясный объективный смысл научного знания, как вечно развивающегося и все более точного и всестороннего отображения объективного мира; затемнить тот факт, что мы имеем и продолжаем приобретать объективные знания, по отношению к которым нам нужны не какие-либо спекулятивные интерпретации, а понимание того, как наиболее эффективно следует применять эти знания, чтобы достичь господства над природой и нашими собственными судьбами.

ГЛАВА VIII

ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ

1. Логическая форма

Наше исследование логико-аналитического метода необходимо дополнить рассмотрением понятий формальной логики, составляющих его основу и применяющихся в его «анализах». «Логика, — говорит Рассел, — есть сущность философии»[1]. В спекуляциях и различных интерпретациях знания, проводимых философами-аналитиками, применяется система логики Рассела; попытки построить мир посредством метода анализа являются попытками создать его соответственно постулатам этой логики.

Основой для логической точки зрения Рассела и для всей логики современных логических школ служит идея логической формы.

«В каждом предложении и в каждом выводе, — объясняет Рассел, — помимо особого заключающегося в нем содержания, имеется определенная *форма*, способ соединения составных частей предложения или вывода»[2].

С помощью следующих примеров Рассел поясняет, что́ подразумевается им под формой предложения.

«Если я говорю «Сократ (есть) смертен», «Джон (есть) сердит», «солнце (есть) горячо», то в этих трех случаях имеется нечто общее, нечто выраженное словом «есть». Общей является *форма* предложения, но не действительное содержание. Если я высказываю несколько мыслей о Сократе — что он был афинянин, что он был женат на Ксантиппе, что он выпил цикуту, то во всех произнесенных мною предложениях есть общая часть содержания, а именно Сократ, но форму они имеют различную. С другой стороны, если я возьму одно из этих предложений и буду заменять его составные части по очереди другими составными частями, то форма останется постоянной, но изменятся

---

[1] Russell, Our Knowledge of the External World, ch. 2.
[2] Там же, стр. 42.

составные части содержания. Возьмем ряд предложений: «Сократ выпил цикуту», «Кольридж выпил цикуту», «Кольридж выпил опиум». «Кольридж съел опиум». Форма остается неизменной во всем ряду, но все составные части содержания изменились. Таким образом, форма является не особой составной частью содержания, но способом соединения этих составных частей».

Все это достаточно очевидно. Например, очевидно, что «Сократ выпил цикуту» и «Кольридж съел опиум» —предложения одной формы, в то время как «Всякий, кто пьет цикуту, умрет» или «Всякий, кто есть опиум — будет одурманен» — предложения другой формы.

Следовательно, первая пара предложений — частные предложения, а вторая пара — общие; это показывает разницу в формах предложений.

Рассел дальше утверждает: «В этом смысле именно формы являются объектами философской логики»[1].

Таким образом, по его мнению, задача «философской логики» заключается просто в изучении «форм», в изучении форм предложений в отрыве от реального мира, отражаемого в этих формах, с одной стороны, и от процессов мысли, создающих эти формы, — с другой.

Это значит, что первая и основная задача логики — разработать, исходя из этого очень отвлеченного фундамента, главные ряды логических форм предложений.

Решение этой задачи было предпринято в вводных разделах книги «Principia Mathematica», написанной Расселом вместе с А. Н. Уайтхедом и продолженной Л. Витгенштейном в «Tractatus Logico-Philosophicus». Латинские названия этих работ были выбраны, возможно, для того, чтобы помешать плебеям совать нос в их формальные тайны. Как бы то ни было, их основные выводы относительно ряда форм предложений можно изложить очень просто.

Этот ряд начинается с «элементарного предложения» — простейшей возможной формы предложения. Более сложные формы предложения возникают из простой формы в результате ряда простых логических операций. Весь ряд изобретательно вырабатывается без какой бы то ни было

---

[1] Russell, Our Knowledge of the External World, ch. 2.

ссылки на реальный мир или какой-либо подлинный процесс мысли.

Элементарное предложение — такое, которое утверждает, что определенный предмет имеет определенное свойство или что определенный предмет стоит в определенном отношении к другому предмету. Этот ряд строится из трех основных терминов: «предмет», «свойство» и «отношение».

Затем мы переходим от «элементарных» к более сложным формам предложения путем приписывания предложениям той или иной из двух «оценок» — или «истинности», или «ложности».

Введя эти «оценки» в логику, мы легко можем построить новые формы предложений. Эти формы будут названы *функциями истинности*, так как они определяются истинностью или ложностью элементарных предложений, из которых они построены.

Начнем с одного элементарного предложения, которое можно обозначить буквой *p*. *P* или истинно, или ложно. Построим теперь другое предложение, которое можно обозначить «не-*p*»; это значит, что оно истинно, когда *p* ложно, и ложно, когда *p* истинно.

Так новая форма предложения — «отрицательное» предложение — выводится из элементарного предложения.

Согласно этой логической системе, «отрицательная» форма предложения «не-*p*» является простейшей формой «функции истинности», которая может быть выведена из одного элементарного предложения *p*, когда ему приписаны «оценки» — «истинности» и «ложности». Если вместо одного элементарного предложения мы берем два предложения, которые можно обозначить буквами *p* и *q*, то получим значительно больше «функций истинности». Это «сложные» формы предложений (составленных из двух или больше элементарных предложений), которые на обычном языке изображаются так:

если *p*, то *q*
или *p*, или *q*
не *p* и не *q*
p и *q*.

Логики дали много описаний подобных сложных предложений. Но, согласно Расселу, они являются просто

функциями истинности. По Расселу, — этот тезис подробно был развит Витгенштейном, — такие формы сложных предложений можно определить исключительно посредством истинности или ложности тех элементарных предложений, из которых они построены.

Так, если «не-*p*» можно определить как предложение, которое истинно, когда *p* ложно, и ложно, когда *p* истинно, то соответственно этому, например, предложение «если *p*, то *q*» можно определить как предложение, которое ложно, когда *p* истинно, а *q* ложно, но которое истинно в противном случае. Следовательно, предложение «если *p*, то *q*» означает, что во всех случаях имеет место тот факт, что, когда *p* истинно, *q* также истинно. Все это можно определять посредством истинности или ложности элементарных предложений, которые являются их составными частями или из которых они построены. С другой стороны, «*p* и *q*» можно определить как предложение, которое истинно, когда *p* истинно и *q* истинно, но которое в других случаях ложно и т. д.

Нет необходимости входить в детали относительно всех функций истинности, которые теперь можно построить, ибо совершенно ясно, что мы можем построить функции истинности любого порядка сложности[1].

Интересно отметить, однако, некоторые следствия, вытекающие из логического анализа функций истинности.

Так, прежде всего, некоторые формы выражения оказываются точно эквивалентными одна другой. Например, пусть имеем предложение «не *p* и не *q*» и предложение «если *p*, то *q*». Если мы дадим определение этих двух выражений посредством истинности или ложности их составных частей *p* и *q*, то найдем, что результат будет один и тот же в обоих случаях, а именно — оба эти сложные выражения будут определены как ложные, когда *p* истинно и *q* ложно, но как истинные во всех остальных случаях. Они являются поэтому эквивалентными по отношению друг к другу. Следовательно, имеется много различных способов

---

[1] В «Principia Mathematica» Рассел вводит функции истинности в качестве «элементарных предложений». Он называет их «молекулярными» в отличие от «атомарных».

выразить точно одно и то же предложение. Другим примером является эквивалентность предложения «не-не-*p*» и предложения *p*.

И далее, этот логический анализ претендует в значительной мере на то, чтобы пролить свет на логическую природу дедуктивных выводов.

Например, если я знаю, что «если *p*, то *q*» и что «если *q*, то *r*», то я могу дедуктивно вывести, что «если *p*, то *r*».

Если я установил первые два предложения, то не требуется специального исследования, чтобы установить третье предложение. Это объясняется тем фактом, что если я выработал логические условия для истинности предложения «если *p*, то *q*» и «если *q*, то *r*», то мне станет ясно, что эти условия включают в себя и условия для истинности предложения «если *p*, то *r*». Поэтому, если я открыл путем наблюдения, что «если *p*, то *q*» и что «если *q*, то *r*», то не требуется дальнейшего наблюдения, чтобы обнаружить, что «если *p*, то *r*», так как это содержится в том, что я уже открыл.

После того как определены «элементарные» предложения и их «функции истинности», мы можем завершить теперь ряд форм предложений, построив *общие предложения*, или *генерализации*.

Элементарное предложение утверждает какое-либо свойство или какое-либо отношение индивидуальной вещи или предмета, а функция истинности утверждает какое-либо сочетание свойств или отношений. Таким образом, они утверждают, что нечто истинно по отношению к какому-то индивидуальному предмету. Генерализации, или общие предложения, построены очень просто путем утверждения, что нечто истинно по отношению ко *всем* предметам или если не по отношению ко всем, то по отношению к *некоторым*.

Обозначим буквой *x* подлежащее элементарного предложения, то есть то, чье свойство или взаимоотношение, сочетание свойств или взаимоотношений можно утверждать; тогда можно построить два типа генерализаций:

1) утверждение чего-либо о *каждом x*;

2) утверждение чего-либо о *некоторых x* или по крайней мере об одном *x*.

Если мы возьмем выражение «$f(x)$» для обозначения утверждения чего-либо относительно x, то эти два типа генерализаций можно обозначить следующим образом:

1) для каждого x $f(x)$ истинно.

2) имеется по меньшей мере одно x, для которого $f(x)$ истинно.

Генерализации могут быть любой степени сложности, соответственно сложности того, что ими утверждается. Но как бы они ни были сложны, их основной способ построения такой, как указан выше.

Таков, согласно логике Рассела — Уайтхеда — Витгенштейна, каталог или классификация форм предложений. Имеются три главные формы предложений, а именно: элементарные предложения, функции истинности и генерализации. Исходя из элементарного предложения и постулата, согласно которому элементарное предложение или истинно или ложно, функции истинности и генерализации можно вывести из элементарных предложений в результате нескольких простых логических операций.

2. Что такое предложение? — Теория изображений

Я пытался наглядно показать элементы того логического аппарата, посредством которого Рассел намеревался реформировать философию и разрешить ее проблемы методом логико-философского анализа. Однако, как мы ниже увидим, применение этого аппарата с самого начала дает несколько странные результаты.

Логическая теория основана на определенном взгляде на природу предложения и на характере соответствия предложения тому, что оно обозначает. Все предложения выводятся из элементарных предложений так, что их истинность или ложность зависит от истинности или ложности элементарных предложений, а элементарное предложение — определенный порядок терминов, которые обозначают определенные «объекты» — индивидуальные вещи, их свойства и отношения. Если какой-либо термин не обозначает объекта, то он не имеет значения в предложении. Объекты в действительности соединяются определенным образом; индивиды связаны определенными отношениями; каждый индивид

имеет только определенные свойства, а не какие-либо иные. Если термины в предложении соединены соответственно тому, как в действительности соединены объекты, которые они обозначают, тогда предложение истинно; в противном случае оно ложно.

Теория о природе предложений и их соответствии фактам (или об истинности и ложности), данная в логике Рассела, была наиболее ясно и последовательно развита Витгенштейном в его «Логико-философском трактате».

Имея дело с основной формой предложения — с элементарным предложением, Витгенштейн говорил, что *предложение есть изображение факта.*

«Мы получаем изображение фактов, — говорил он. — Элементы в изображении обозначают объекты. То, что элементы изображения сочетаются друг с другом определенным образом, выражает факт сочетания вещей друг с другом именно таким образом»[1].

Он пояснял, что «то, что каждое изображение, какой бы формы оно ни было, должно иметь нечто общее с реальностью, чтобы быть в состоянии вообще дать представление о ней (правильное или ложное), — это и есть логическая форма, то есть форма реальности»[2].

Таким образом, «изображение или соответствует реальности, или нет; оно верно или неверно, истинно или ложно»[3].

«Для того чтобы обнаружить, каким является изображение — истинным или ложным, мы должны сравнить его с реальностью. На основании одного изображения нельзя обнаружить, является ли оно истинным, или ложным»[4].

Витгенштейн говорил, что «логическое изображение факта есть мысль», а «мысль есть имеющее смысл предложение»[5].

Итак, предложение (элементарное) является определенной структурой терминов. И то, что термины связаны в предложении определенным образом, говорит за то, что

---

1 W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Pholosophicus, 2.131. 15.
2 Там же, 2.18.
3 Там же, 2.21.
4 Там же, 2.223. 224.
5 Там же, 3.4.

объекты, обозначаемые этими терминами, соответственным образом связаны в действительности. Если объекты связаны в действительности именно так, то предложение истинно; в противном случае оно ложно.

Такова простая и, употребляя математическое выражение, стройная теория природы и значения, истинности и ложности предложений, которая заключается в формально логическом анализе и вытекает из него.

Предложение есть изображение факта, и отношение между предложением и фактом есть образное отношение.

С первого взгляда кажется, что это согласуется с самым строгим эмпиризмом. Рассмотрение фактов позволяет решить, является ли предложение истинным или ложным. «Нет такого изображения, которое было бы истинно априори»[1].

Однако теория образов заставляет нас делать выводы относительно природы фактов, точнее, выводы относительно «логической структуры» фактов, «логической структуры» мира. Оказывается, что, начав с рассмотрения форм предложений, мы стали заниматься «формой» мира. Мы начали с логики, но она привела нас к метафизике.

3. Логический атомизм — система метафизики

От логического анализа предложений Витгенштейн, в полном согласии с логикой Рассела, пришел к логическому анализу формы мира. (В своем «Трактате» он исходил из последнего анализа, который и был одной из причин того, что эту книгу понять трудно.)

«Мир — это все то, что есть факт», — говорил Витгенштейн и следующим образом объяснял, что́ он под этим подразумевает: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей. Мир делится на факты. Какой-либо факт может быть или не быть, но все остальное остается тем же самым»[2].

Как элементарные предложения являются основным видом предложений, из которых можно построить все другие формы предложений, так соответственно элементарным предложениям имеются «изображенные» посредством их

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Pholosophicus, 2.225.
[2] Там же, 1. 1. 2. 21.

простые, или «атомарные», факты. Каждый из них логически независим от любого другого факта.

Итак, продолжаем логико-метафизический анализ:

«То, что является фактом, есть существование атомарных фактов. Совокупность существующих атомарных фактов есть мир. Атомарные факты независимы один от другого. Из существования или несуществования какого-либо одного атомарного факта мы не можем сделать вывод о существовании другого факта»[1]. И подобно тому как элементарные предложения являются соединениями терминов, так и атомарные факты являются соединениями объектов. Как сами по себе термины не имеют значения, за исключением тех случаев, когда их можно соединить в предложения, так и объекты не существуют помимо их соединения в фактах.

«Какой-либо атомарный факт есть соединение объектов (сущностей, вещей). Существенным признаком вещи является то, что вещь может быть составной частью атомарного факта»[2].

И далее: «Объект прост. Объекты образуют субстанцию мира. Поэтому они не могут быть сложными». «В атомарных фактах объекты связаны друг с другом, подобно звеньям цепи. В атомарном факте объекты сочетаются определенным образом. Тот способ, каким объекты связаны друг с другом в атомарном факте, есть структура атомарного факта»[3].

У Рассела этот же взгляд на «природу мира» выражен более популярным и понятным языком:

«Существующий мир состоит из многих вещей, обладающих многими качествами и отношениями. Полное описание существующего мира требует не только каталога вещей, но также упоминания всех их свойств и отношений. Мы должны знать не только эту, ту и другую вещь, но также и то, какая из них — красная, какая — желтая, какая была раньше, чем другая, какая вещь находилась между двумя другими и т. п. Когда я говорю о «факте», я не подразумеваю одну

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Pholosophicus, 2.04.061.062.
[2] Там же, 2.01.011.
[3] Там же, 2.02.03.031.032.

из простых вещей в мире; я подразумеваю, что определенная вещь обладает определенным качеством или что определенные вещи обладают определенным отношением»[1].

Поэтому из логической теории форм предложений, постулирующих элементарное предложение как основную форму предложения и как изображение факта, вытекает, что сам мир имеет определенную форму. Мир состоит из «атомарных фактов», не зависимых друг от друга. И составные части этих «атомарных фактов» суть «простые объекты».

Это общее представление об основной логической структуре мира, выведенное из формальной логики, было названо «логическим атомизмом».

Но этот замечательный результат был достигнут не посредством процесса обобщения массы данных наук, проверенных эмпирическим путем. На самом деле он не имеет никакого эмпирического обоснования и не может претендовать на него. Он выведен из чистой логики.

Поэтому оказывается, что логики и философы-аналитики, которые так заботливо отмежевались от «классической традиции» и свергли ее посредством якобы «галилеевского переворота», в действительности ни на иоту не отступили от этой «классической традиции». Они ведь также считают, что «априорное рассуждение раскрывает тайны вселенной, которые невозможно открыть иным путем». Ибо никаким способом они не смогли бы открыть такую «тайну», как то, что вселенная состоит из простых объектов, соединенных в атомарные факты, абсолютно не зависимые друг от друга.

4. Критика логического атомизма

Что неправильно в теории логического атомизма?

Возражения против нее могут быть суммированы в трех пунктах: 1) она покоится на совершенно неоправданных метафизических предположениях; 2) она совершенно не соответствует нашему реальному знанию реального мира; 3) ее логические схемы относительно форм предложений не имеют основания и служат только одной

[1] Russell, Our Knowledge of the External World, p. 51.

цели — придать «логическую» видимость субъективному идеализму.

Точка зрения логического атомизма основана на понятии элементарного предложения и атомарного факта, который обозначается посредством элементарного предложения.

Все другие предложения построены из элементарных предложений, которые — как предполагается — изображают атомарные факты, и их истинность или ложность всецело зависит от истинности или ложности элементарных предложений. Из этого следует, что истинность или ложность любого предложения, какова бы ни была его форма, зависит от того, имеются ли определенные атомарные факты, изображаемые в элементарных предложениях. Следовательно, вся истина о мире или о какой-либо части мира теоретически может быть выражена в системе элементарных предложений, и если это сделано — никакие другие предложения (функции истинности или генерализации) ничего не могут прибавить к этой истине.

Таким образом, логический атомизм покоится на предположении, что вся истина о мире может быть выражена в элементарных предложениях.

Если это действительно так, то попробуем выразить ее или хотя бы часть ее в элементарных предложениях, имея в виду, что всякое элементарное предложение а) логически независимо от всякого другого предложения и б) является утверждением атомарного факта. Можно ли осуществить такое предприятие? Нет, нельзя.

В этом отношении нельзя рассчитывать ни на какую помощь со стороны представителей логического атомизма, потому что они никогда не считали необходимым представить хотя бы один-единственный пример элементарного предложения. Со своей стороны я часто искал как в своем внутреннем сознании, так и в сознании внешнего мира какое-либо элементарное предложение, но никогда его не находил. Размышления показывают, что никто не был счастливее меня в этом отношении.

Возьмем, например, предложения о материальных объектах: «этот цветок красный», «этот камень тяжелый», «этот человек толстый» и т. д. или: «это есть цветок», «это есть камень», «это есть человек». Такие предложения выражаются

в простой форме «*s* есть *p*»; но они не являются абсолютно элементарными предложениями. Они, конечно, не утверждают атомарных фактов; они не являются логически независимыми от каких-либо других предложений. Ибо такие предметы, как цветы, камни, люди, и их свойства, как свойство быть красным, тяжелым и толстым, не являются простыми, неразложимыми вещами и свойствами. Факты, содержащиеся в подобных вещах и их свойствах, и предложения, утверждающие подобные факты, не являются ни атомарными, ни элементарными в логическом абсолютном смысле.

Изменится ли положение, если мы попытаемся иметь дело с предложениями не о вещах на обычном уровне восприятия, а о первичных составных частях материального мира? Нет, такое направление исследования не сулит надежд для исследователя элементарных предложений. Самые первичные составные части материального мира, какие были открыты до сих пор, состоят из объектов, вроде электронов. Но мы не можем сформулировать о них элементарных предложений. Мы не можем сказать: «это электрон» и дать это название какому-либо отдельному простому и неразложимому индивиду. И даже если бы мы могли это сделать, то не могли бы приписать простых и неразложимых свойств и отношений таким индивидам.

Одно из направлений логической мысли пыталось найти первичные логические или метафизические составные части мира не в «вещах», а в «событиях». Но здесь опять то, что следует включить в одно простое событие, является совершенно произвольным, ибо приписывать событиям какие-то особые «простые» свойства и отношения невозможно. В «логике событий», возможно, есть смысл, но не может быть какой-то атомарной логики. В поисках чего-то логически-метафизически простого и первичного «события» бывают иногда сведены к «точкам-событиям» или к «точкам-моментам». Тогда число первичных элементарных предложений будет бесконечным, ибо они будут выражать первичные свойства и отношения, приписываемые каждой «точке-моменту» в общей системе пространства — времени. Но все же ясно, что «точки-моменты» — и свойства материи в точке-моменте не являются первичными логико-метафизическими составными частями мира и их можно

определить только посредством разработанного процесса математического анализа[1].

Элементарные предложения о точках-моментах сформулировать невозможно. Отсюда следует вывод, что предложение о материальном мире и материальных объектах в обычном понимании не может быть логически элементарным предложением в том смысле, как этого требует логический атомизм. Но, может быть, мы могли бы сформулировать элементарные предложения, которые относятся не к объективному материальному миру, а к содержанию чьего-нибудь собственного непосредственного опыта?

Охота за элементарными предложениями очень напоминает «охоту за снарком»[2]. Мы должны искать их «в каком-то месте, не посещаемом человеком», поскольку, как правило, люди не занимаются формулировкой предложений исключительно о своем непосредственном личном опыте.

Предположим, что я говорю: «Я вижу что-то красное». Может ли быть подобное предложение логически элементарным предложением? Очевидно, не может, потому что если даже «что-то красное» можно рассматривать как какую-то первичную составную часть мира опыта, то и выражение «я» и отношение «вижу» никоим образом нельзя рассматривать как первичное, простое и неразложимое. Всякое элементарное предложение, которое относится к непосредственному опыту, следовало бы скорее выразить таким образом: «красное здесь-теперь», где «красное» означает простой объект, цвет, который я непосредственное узнаю, а «здесь-теперь» означает другой простой объект, его положение в «поле моего зрения». Здесь, наконец, возможно предположить, что логический «снарк» пойман в своем логовище, в области непосредственного опыта.

Но предположим, что кто-то действительно сказал: «красное здесь-теперь». Что он должен был понимать под этим? Ясно, что это означало бы, что он видит что-то красное. Но то, что он должен был понимать, было бы нечто

---

[1] Ср. W h i t e h e a d, The Method of Extensive Abstraction в книгах «The Concept of Nature», «The Principles of Natural Knowledge».

[2] «Снарк» — фантастическое существо, соединение акулы и змеи, описанное в произведении английского писателя Льюиса Кэрролла (псевдоним Чарлза Доджсона) «Охота за снарком». — *Прим. перев.*

совершенно неопределенное и отнюдь не являлось бы логически элементарным предложением. Так, если бы такое замечание сделал логический атомист, он должен был бы дать нам понять, что то, что он хотел бы сообщить нам об этом, некоторым образом отлично от того, что он «в действительности» сам думал, ибо то, что он «действительно» думал, должно было бы относиться лишь к предполагаемым объектам, содержащимся только в его собственном непосредственном опыте, а это было бы абсолютно недоступно для кого-нибудь другого. Что же он *должен* был «действительно» думать? Ответ гласит — ничего. То, что он пытался бы сказать, должно было быть чем-то непередаваемым, что означает лишь, что он ничего не сказал бы. Следовательно, подобно «снарку», логически элементарное предложение остается абсолютно неуловимым.

Я считаю, что было бы бесполезным занятием продолжать охоту за логически элементарными предложениями. Можно положительно утверждать, что никто еще не привел примера элементарного предложения, и каждая такая попытка приводит к глупым рассуждениям, дающим многочисленные доказательства того, что это понятие в целом является нереальным и искусственным. Элементарные предложения в логически абсолютном смысле, требуемом логическим атомизмом, не имеют поэтому никакого отношения ни к анализу действительных процессов мышления, ни к изображению действительных фактов, касающихся мира.

Таким образом, «элементарные предложения» и «атомарный факт» оказываются плодами фантазии, и тем самым уничтожается основа системы логического атомизма.

Если, с одной стороны, логический атомизм основывается на совершенно вымышленной картине воображаемой вселенной, состоящей из изолированных атомарных фактов, то, с другой стороны, он совершенно не соответствует тому, что — как мы знаем — является свойством реальной вселенной. В реальном мире предметы изменяются и являются взаимосвязанными. Но логика логического атомизма пытается выразить изменения посредством временны́х рядов неизменных и абсолютно статических «фактов», а взаимосвязь — посредством разъединения, то есть

выразить взаимозависимость вещей при помощи независимых атомарных фактов.

В изменяющемся мире одно событие возникает из другого, процессы взаимопроникают и влияют друг на друга, ничто не существует изолированно, но все видоизменяется посредством взаимоотношений с другими вещами. Со всеми этими фактами «атомарная» точка зрения на мир находится в резком противоречии. Самым решительным образом она отстаивает оригинальную точку зрения Юма, который говорил: «Все события происходят, по-видимому, совершенно свободно и отдельно друг от друга. Одно событие следует за другим, но мы никогда не можем заменить между ними какой-либо связи. Они как будто соединены, но никогда не бывают связаны». Динамический поток и взаимопроникновение процессов, которые мы находим в мире, искусственно расчленяются на отдельные, не связанные между собой атомарные события или факты, о каждом из которых предполагают, что его можно выразить в предложении, логически независимом от любого другого предложения.

Таким образом, основное положение логического атомизма о том, что всю истину о мире можно выразить в элементарных предложениях, каждое из которых выражает какой-то атомарный факт и является логически независимым от других, оказывается совершенно несостоятельным.

Наоборот, истина, которая может быть выражена в логически независимых предложениях, касающихся изолированных фактов, не является и не может быть полной истиной. Это просто та часть или сторона истины, которая выражает поверхностные свойства и внешние отношения предметов и достигается при первом некритическом наблюдении над ними. Она не включает в себя основных черт и внутренних отношений предметов, которые раскрываются только в результате более глубоких исследований и изысканий.

Наше раскрытие истины — другими словами, наше познание — всегда проходит две различные стадии. Первая стадия — стадия предварительного наблюдения над вещами; она может быть названа стадией *чувственного* познания, при котором мы обращаем наше внимание на

основные факты, непосредственно очевидные для наблюдения. Но познание продвигается научным исследованием на вторую стадию более глубокого *логического* или *научного* знания, в котором мы раскрываем причины наблюдаемых фактов, взаимосвязи и законы движения, лежащие в их основе.

Что познание проходит различные стадии — от поверхностного чувственного познания к более глубокому логическому или научному познанию, — было отмечено уже Гегелем (хотя он неправильно понял этот процесс, изображая его как процесс скорее теоретических спекуляций, чем фактического научного исследования). Это часто подчеркивалось Марксом. Различия между двумя стадиями познания было резюмировано Мао Цзэ-дуном в его труде по теории познания, где он писал: «… логическое познание отличается от чувственного познания тем, что чувственное познание охватывает отдельные стороны вещей… внешнюю связь явлений, а логическое познание делает огромный шаг вперед, охватывая явление в целом, его сущность и внутреннюю связь явлений, поднимается до раскрытия внутренних противоречий окружающего мира и тем самым может постигнуть развитие окружающего мира во всей его целостности, с его всеобщими внутренними связями»[1].

Все это не только игнорируется, но и открыто отрицается теорией логического атомизма, поскольку она, исходя из своего понятия логического анализа, открыто отрицает, что имеются или могут быть *внутренние* отношения между вещами, и утверждает, что существуют или могут существовать только *внешние* отношения[2].

Внутреннее отношение — это такое взаимоотношение, при котором природа вещей необходимо обусловливается и меняется в результате их вхождения в это взаимоотношение. *Внешнее* отношение — такое взаимоотношение, для которого природа входящих в него вещей не имеет значения.

---

[1] Мао Цзэ-дун, Избранные произведения, т. I, Издательство иностранной литературы, 1952, стр. 510—511.

[2] См., например, G. E. Moor, Philosophical Studies, ch. 9, «External and Internal Relations».

Далее, существуют ли — так же как и внешние — внутренние отношения? Конечно, существуют. Когда, например, мы утверждаем: «это — красное», «то — зеленое», «это — больше, чем то», «это случилось раньше того» и т. д., то мы утверждаем, что это относительно внешних сторон и взаимоотношений вещей. Но когда мы говорим: «это зависит от того», «это вызывает то», «это и то оказывают друг другу сопротивление и взаимопроникают друг в друга» и т. д., то мы утверждаем это относительно внутренних взаимоотношений вещей.

Логический атомизм стремится изобразить все внутренние отношения как внешние, потому что вся его логика — исключительно логика внешних отношений.

Это станет наиболее ясно, если мы остановимся на объяснении, которое — согласно теории «функций истинности» — эта логика дает предложениям формы «если p, то q», если «p подразумевает q». Такое предложение, утверждающее отношение обусловленности одной вещи другой, изображается как совершенно равнозначное предложению, которое утверждает только сочетание. Предложение «p подразумевает q» представляется как простое утверждение, что фактически это не тот случай, когда p истинно, а q ложно.

Предположим, например, что мы говорим ребенку: «если ты положишь руку в огонь, тебе будет больно». Согласно логическому атомизму, это означает: «не может быть, чтобы ты, положив свою руку в огонь, не почувствовал боли». Таким образом, все, что здесь выражено, — только внешнее «фактическое» взаимоотношение. И, наоборот, здесь выражено именно внутреннее взаимоотношение. Ибо человеческая рука так создана природой, что (при нормальных условиях) положить ее в огонь — значит причинить ей боль. Это — внутренняя, а не только внешняя связь.

Рассел, Мур, Витгенштейн и их последователи доказывают, что здесь нет внутренних отношений, так как их логика сводит все внутренние отношения к внешним отношениям. В действительности же внутренние отношения, наоборот, определенно существуют; мы их открываем путем исследования и проверяем их истинность на практике. А это далеко не логика Рассела, доказывающего, что

внутренние отношения якобы не существуют. Существование внутренних отношений доказывает, что логика Рассела ложна.

Открытие внутренних отношений доказывает прогресс знания от чисто поверхностного знания фактов к логическому и научному знанию связей фактов, причин, лежащих в их основе. Поэтому ясно, что теория логического атомизма является логической теорией, стремящейся свести все знание на уровень поверхностного, чувственного знания и мешающая поднятию знания на уровень логического и научного.

Рассел и другие логические атомисты претендуют на то, будто их тип логики — значительный шаг вперед по сравнению с традиционной логикой Аристотеля. Для Аристотеля, указывают они, все предложения были субъектно-предикатными и всякий вывод был силлогистическим, между тем как Рассел в своем анализе дал гораздо более широкую теорию форм предложений и дедуктивного вывода.

Логика Аристотеля была главным образом логикой классификации. Эта ее ограниченность соответствовала уровню развития современной ему науки, находившейся еще в стадии классификации. Так, Аристотель видел в предложениях, во-первых, то, что они приписывают вещам различные свойства, а во-вторых, то, что они классифицируют вещи соответственно их свойствам. Система же логики Рассела охватывает более широкую сферу форм предложения, включая утверждения взаимоотношений, и различные сложные формы предложения, а значит, более широкую сферу форм выводов. А это в свою очередь соответствует более высокому уровню развития науки через две тысячи лет после Аристотеля. В этом отношении не может быть сомнения, что «современная» логика является прогрессом по сравнению с античной логикой.

Однако, несмотря на прогресс в отношении выделения большего количества форм предложений и форм выводов, в других, и притом более существенных, аспектах логическая теория не только не сделала шага вперед, но даже, наоборот, отступила назад. Что было плохим в логике

Аристотеля, стало еще хуже в логике Рассела, между тем как хорошее из логики Аристотеля оказалось потерянным.

Главный недостаток логики Аристотеля заключается в том, что она стремилась навязать метафизическую неподвижность процессам мысли, и эта тенденция осуществлялась его последователями — схоластиками средневековья. Их логика предполагала, что в мире все может быть втиснуто в определенный раздел неподвижной схемы классификации. Эта метафизическая точка зрения не только не преодолевается, но скорее подчеркивается «современными» логиками, когда они доказывают, что мир надо мыслить как собрание атомарных фактов, из которых каждый представляет собой какую-либо неподвижную и определенную вещь, имеющую какое-либо неподвижное и определенное свойство или стоящую в каком-либо неподвижном и определенном отношении к другим вещам.

С другой стороны, большим достоинством и силой логики Аристотеля было то, что она рассматривала мышление как отражение реальности и пыталась проследить формы, в которых реальность отражалась в мысли, а также формы обоснованных выводов и умозаключений. Логика, таким образом, была наукой о законах мысли и стремилась показать законы рационального мышления, логические связи между мыслями, выясняя, какая мысль могла правильно отразить реальные связи между вещами. Но эта положительная черта традиционной логики совершенно исчезла из теории логического атомизма. Попытка построить науку о законах мысли в качестве орудия познания внешнего мира была отброшена. Вместо этого в основу логики было положено построение форм предложения безотносительно к их реальным материальным процессам или к их отражению в мысли. Она занималась построением логических отношений зависимости и независимости, равнозначности и неравнозначности, включения и невключения между формами предложений без малейшего внимания к реальным отношениям между вещами. Подобная логика порывает со всякой рациональной системой и связью во внешнем мире; внешний мир объявляется лишь как агрегат изолированных и необъяснимых «фактов».

В сравнении с традиционной логикой логический атомизм раскрывается как результат и орудие современных теорий субъективного идеализма. Для субъективного идеализма не существует ничего, кроме чувственных данных, изолированных «фактов опыта»; объективный материальный мир, включающий все реальные и рациональные связи между вещами, — только изобретение, логическое построение. Логика логического атомизма — хорошо придуманное орудие для выражения именно этой точки зрения. Она просто выявляет и вскрывает ту логику, которая со времени Беркли и Юма была скрыта в теориях субъективного идеализма. Делая это, она стремится создать субъективному идеализму репутацию такой теории, которая якобы великолепно соответствует логике. В действительности же она запутывает логическую теорию, вводя в нее заблуждения субъективного идеализма.

Если мы отвергаем претензии логического атомизма на достигнутый им прогресс по сравнению с традиционной логикой, то это отнюдь не говорит ни о нашей консервативной позиции в логике, ни о том, что мы просто цепляемся за старое перед лицом предлагаемых нововведений. Узкий, метафизический подход традиционной логики должен, конечно, быть вытеснен новым, диалектическим методом. Основа для необходимого прогресса в науке логики в действительности была заложена Гегелем еще до появления логических атомистов. Их отношение к Гегелю — отношение безграничного презрения, основанного на полном невежестве, — является лишь признаком их ретроградных и антинаучных взглядов.

Великий труд Гегеля «Наука логики» делится на две части, названные им «Объективной логикой» и «Субъективной логикой». Первая часть делится на «Учение о бытии» и «Учение о сущности».

Значительная запутанность и неясность логики Гегеля вместе с искусственной манерой перехода от одной проблемы к другой — на что часто жалуются Рассел и его коллеги — есть результат неясной и искусственной системы «объективного идеализма», в терминах которого выражалось все, что писал Гегель. Но, как показал позже Маркс, можно отделить сохраняющий свое значение вклад Гегеля

в науку от его идеалистических украшений — его объективной идеалистической «системы» и своеобразной фразеологии или жаргона. Если это сделать, то оказывается, что основным нововведением Гегеля в логике была идея, согласно которой логическая теория должна быть выработана в соответствии со стадиями развития мысли, приближающейся ко все более полному знанию реальности. Таким образом, в «Учении о бытии» Гегель решает проблему отражения в мысли внешних свойств и связей вещей, а в «Учении о сущности» — основных черт и внутренних связей вещей; в «Субъективной логике» он пытается показать, как формы суждения развиваются соответственно его содержанию. Так, Гегель полностью порывает с метафизическим методом традиционной логики, сохраняя ее положительную идею о том, что мысль — это отражение реальности.

ГЛАВА IX

ФИЛОСОФИЯ ВИТГЕНШТЕЙНА

1. Витгенштейн устанавливает пределы для мышления

Я уже отмечал вклад, сделанный Витгенштейном в развитие логической точки зрения Рассела, в особенности разработку им «изобразительной» теории предложений, согласно которой элементарные предложения рассматриваются как «изображения» фактов.

Но если Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате» развивал, углублял и уточнял основное логическое понятие предложения, употреблявшееся в логике Рассела, то он также считал возможным для себя идти значительно дальше Рассела в применении логической теории для разрешения проблемы философии.

Возьмем, например, «проблему внешнего мира»: существует ли внешний мир, и если существует, то из чего он состоит, каковы его первичные элементы? Рассел считал, что эту проблему можно разрешить, выработав логический анализ предложений, относящихся к внешним объектам. Но, как я показал, ни самому Расселу, ни его коллегам и последователям никогда не удавалось прийти к соглашению относительно логического анализа, от которого можно было бы ожидать определенного решения «проблемы».

Исходя из своего дальнейшего анализа основной логической природы предложений, Витгенштейн считал, что подобные «проблемы» можно разрешить совершенно иным путем. Например, философы постоянно спорили о том, относятся ли предложения о материальных объектах просто к области ощущений или «чувственных данных» или они относятся к объектам, существующим независимо от сознания или опыта.

Рассел поставил это как вопрос: каков должен быть правильный метод анализа предложений о материальных

объектах? Витгенштейн ответил, что если будет понята логическая природа предложения, такого вопроса не возникнет. Предложение, имеющее определенное значение, есть *изображение* фактов, которое может быть *сравнено* с фактами, чтобы проверить, является ли оно истинным или ложным. Так, когда один философ говорит: «Этот материальный объект есть комплекс чувственных данных», а другой заявляет: «Этот материальный объект не есть комплекс чувственных данных, но существует независимо от всяких чувственных данных», — изображением каких фактов являются эти утверждения и как следует их сравнивать с фактами, чтобы выяснить, какое из них истинно и какое ложно? Оба утверждения раскрываются, по Витгенштейну, как псевдоутверждения, псевдопредложения, которые могут показаться имеющими значение лишь лицам, не понимающим логики; подлинное же понимание логики выясняет, что эти предложения не имеют значения.

Поэтому «проблему внешнего мира», как ее представляют Рассел и другие философы, не следует пытаться разрешить посредством выработки того или иного «анализа» предложений о внешних объектах. Но они решают ее, показывая, будто сам прием постановки этой проблемы базируется на неправильном понимании основной логической природы предложений, или, как говорит Витгенштейн, «логики нашего языка». Так, в предисловии к своему «Логико-философскому трактату» Витгенштейн резюмировал свою философскую задачу следующим образом:

«Эта книга рассматривает проблемы философии и показывает… что метод формулирования этих проблем основывается на неправильном понимании логики нашего языка…»

Следовательно, для Витгенштейна задача философии заключается в анализе логики нашего языка. А это означает разъяснение логических принципов, определяющих то, какие формы слов важны и какие нет, а также выяснение логических принципов, определяющих, какие формы вопросов осмысленно могут быть поставлены и разрешены и какие не могут. Он утверждает, что «проблемы философии» «в основном окончательно разрешены».

Но это разрешение свелось к утверждению, будто они вовсе не являются действительными проблемами, ибо они «основаны на неправильном понимании логики нашего языка». Формулировка проблем бессмысленна, не менее абсурдно и их разрешение.

Витгенштейн говорит поэтому о своей книге в предисловии следующее: «Эта книга должна, следовательно, *установить предел для мышления*, или скорее — не для мышления, а для выражения мыслей. Установить предел для мышления возможно, если мы будем в состоянии думать об обеих сторонах этого предела (таким образом, мы должны быть в состоянии думать о том, о чем нельзя думать). *Поэтому предел можно наметить только в языке, и то, что лежит по другую сторону предела, будет просто бессмыслицей»*.

2. То, что может быть сказано, и то, что может быть показано

Когда Витгенштейн начал «устанавливать предел для мышления», то есть предел для того, «что может быть сказано», он сделал оговорку. Он установил различие между тем, что может быть «сказано», и тем, что может быть «показано».

«Предложения, — писал он, — могут изображать действительность в целом, но они не могут изображать то общее, что они должны иметь с действительностью для того, чтобы быть в состоянии изображать ее логическую форму… Предложения не могут изображать логическую форму: она сама отражается в предложениях. То, что само отражается в языке, язык не может выражать. *Мы* не можем выражать посредством языка то, что *само* выражается в языке. Предложения *показывают* логическую форму действительности. Они выделяют ее… То, что *может* быть показано, *не может* быть сказано»[1].

Это означает, что когда (в философском смысле) мы захотим сказать «нечто метафизическое», в то время как мы не можем «сказать» это, оно может быть «показано». Мы не можем «сказать» в имеющих значение предложениях, что́ такое первичная природа «действительности»,

[1] Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 4.12.

которую мы изображаем в наших мыслях. Но тем не менее, если мы понимаем «логику нашего языка» и понимаем «пределы» того, «что может быть сказано», то то, что́ мы тщетно ищем в спекулятивной метафизике, «само покажет себя», хотя оно не может быть «сказано». «Логическая форма действительности» не может быть высказана, она невыразима, но она «показывает себя».

Разграничение между тем, что «сказано» посредством предложения, и тем, что «показано», основанное на теории Витгенштейна о предложениях, как изображениях действительности, имеет, как мы увидим ниже, очень большое значение в его философии. Витгенштейн трактует это крайне мистически. Как бы сухо и научно ни выглядела его философская точка зрения, она ведет к требованию какого-то мистического проникновения в реальное.

То, что может быть «сказано», — это лишь утверждения о фактах, научные положения. Но «мы чувствуем, что если бы даже и был ответ на все и всякие возможные научные вопросы, проблемы жизни все же не были бы при этом даже затронуты. Разрешение проблемы жизни состоит в исчезновении этой проблемы. (Разве не по этой причине люди, которым после долгих сомнений становится ясным смысл жизни, не могут сказать, в чем именно состоит этот смысл?) Тут, конечно, есть то, что не поддается никакому выражению. Это ясно: здесь мистика»[1].

Рассмотрим теперь метод определения Витгенштейном того, что́ может быть и что́ не может быть сказано, метод установления предела выражения мыслей, а также то, что именно «показывается» посредством этого метода.

3. «Принцип верификации» (проверки)

В «Трактате» Витгенштейна принцип, или критерий, определяющий, что́ может быть и что́ не может быть «сказано», проходит две стадии развития. Прежде всего, чтобы иметь значение, предложение должно соответствовать законам логики. А это предполагает, далее, что оно должно быть доступно верификации. Предложение есть изображение

[1] Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 6.54.

фактов, а изображение предполагает некоторое основание для сравнения между изображением и тем, что оно изображает. Поэтому должен быть какой-то метод для сравнения изображения с фактами.

Логическая сторона развита в начале «Трактата».

«В логике. — говорит Витгенштейн, — ничего не бывает случайным. Если вещь *может* быть налицо в каком-либо атомарном факте, то возможность этого атомарного факта должна уже предрешаться в вещи. Точно так, как мы не можем думать о пространственных объектах отдельно от пространства или о временны́х объектах отдельно от времени, так мы не можем думать и о *каком-либо* объекте отдельно от возможности его связи с другими вещами… Пространственный объект должен находиться в бесконечном пространстве. Пятнышко в поле зрения не должно быть непременно красным, но оно должно иметь цвет. Оно имеет, так сказать, цветное пространство вокруг себя. Тон должен иметь высоту, объект чувства осязания — твердость»[1].

Таким образом, *возможность* соединения некоторых слов обусловлена их логической природой или логической формой. Но, с другой стороны, некоторые слова по своей природе *не могут* соединяться. И те слова, которые могут соединяться в противоположность другим, несоединимым, должны существовать в определенных соединениях.

Эта логическая концепция является очень простой. Например, я могу сказать содержательную фразу: «это пятнышко красное», и оно должно иметь цвет, если не красный, то голубой, или зеленый, или желтый и т. п. Но я не могу сказать: «это пятнышко громкое», потому что пятнышки не могут по своей логической природе обладать звуками. Подобно этому, я могу сказать: «этот шум громкий», но не могу сказать: «этот шум красный». Выражения «это пятнышко громкое» и «этот шум красный» не являются ложными предложениями; они вообще не предложения, а просто соединения слов, не имеющие значения, — бессмыслица.

Таким образом, логическая природа употребляемых нами слов такова, что некоторые их соединения логически

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Philosophicus, 2.01.

возможны, тогда как другие — невозможны. Язык теряет смысл, когда он начинает соединять слова способом, противоречащим их логической природе.

Логическая природа слов *показана* здесь при помощи законов логики, или логических правил, показывающих, каким образом слова могут или не могут содержательно соединяться. Эти законы логики являются *синтаксическими правилами* для осмысленного употребления языка, но такие правила не являются произвольными, потому что они *показывают* логическую форму мира.

Витгенштейн сказал бы, что «пятнышко» существует в «цветном пространстве». Это означает, что слово «пятнышко» может соединяться со словом, означающим цвет, но не словом, означающим звук. Это синтаксическое правило показывает логическую природу пятнышка.

Резюмируя, Витгенштейн указывал: «То, что мыслимо, то и возможно. Мы не можем думать ничего нелогичного… Было принято говорить, что бог может создать все, за исключением того, что противоречит законам логики. Истина состоит в том, что мы не могли бы *сказать* о каком-либо «нелогичном» мире, как он выглядит. Изобразить в языке то, что «противоречит логике», так же невозможно, как изобразить в геометрии посредством ее координат фигуру, противоречащую законам пространства, или дать координаты несуществующей точки. Мы могли бы пространственно изобразить какой-либо атомарный факт, который противоречит законам физики, но не такой факт, который противоречит законам геометрии»[1].

Смысл приведенного здесь примера можно будет понять, если рассматривать геометрию как «логику пространства» или как «синтаксис пространственного языка». Говорить о пространственном объекте, противоречащем законам геометрии, означало бы говорить не что-то ложное, но что-то лишенное смысла. Это то, что я назвал первой стадией принципа, определяющего, что можно и что нельзя сказать. Для того чтобы иметь смысл, предложение должно соответствовать законам логики. Вторая стадия, которая вводит понятие «верификации», влечет самые серьезные последствия. Витгенштейн вывел свою точку

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Philosophicus, 3.03.

зрения на «верификацию» из учения венского философа Морица Шлика, который впервые стал распространять «принцип», согласно которому «смыслом предложения является его метод верификации».

От законов логики Витгенштейн перешел к тому, что необходимо для *понимания* предложения. Естественно, все то, что соответствует законам логики, можно понять, а все, что можно понять, должно соответствовать законам логики. Тем не менее введение субъективной, или личной, концепции понимания вносит новые черты в критерий значимости.

«Понять предложение, — говорит Витгенштейн, — означает узнать, что было бы на самом деле, если бы предложение было истинно»[1].

В другом месте Витгенштейн употребляет выражение: «как оно выглядело бы». Очевидно далее, что понять предложение — значит быть в состоянии вообразить «как оно выглядело бы», «на что оно было бы похоже», если бы предложение оказалось истинным.

Далее Витгенштейн говорит: «Для того чтобы узнать, является ли изображение (то есть предложение) истинным или ложным, мы должны сравнить его с действительностью»[2].

Если объединить подобные замечания, то из них вытекают совершенно определенные выводы.

Прежде всего, чтобы понять предложение, мы должны быть в состоянии вообразить, «как оно выглядело бы, если бы было истинным». И если мы не можем вообразить этого, тогда мы не сможем и понять предложения. Но мы не можем вообразить, «как оно выглядело бы, если бы было истинным», до тех пор, пока не сможем вообразить какой-то метод, чтобы «сравнить предложение с действительностью». Если мы знаем, «как оно выглядело бы», тогда, даже если физические ограничения действительно помешают нам «сравнивать его с действительностью», мы, во всяком случае, должны быть в состоянии *вообразить некоторый метод* для того, чтобы можно было произвести наше сравнение. Другими словами, мы должны *вообразить*

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Philosophicus, 4.024.

[2] Там же, 2.223.

некоторый метод проверки (верификации), потому что проверить предложение как раз означает «сравнить его с действительностью».

Если метода проверки не дано, тогда невозможно будет понять предложение, то есть оно не будет иметь значения. Таким образом, чтобы предложение имело значение, оно должно быть доступным для некоторого метода проверки.

Теперь можно видеть, что весь принцип, определяющий, что может и что не может быть сказано, содержится в этом принципе проверки. Чтобы предложение получило значение, мы должны иметь возможность показать, как его следует проверять. Если мы не можем показать никакого метода проверки того, что́ мы говорим, тогда наше высказывание в действительности ничего не значит; мы соединяем слова без всякого смысла, говорим бессмыслицу. Этот принцип проверки содержит в себе другой принцип: то, что мы говорим, должно соответствовать законам логики, ибо совершенно ясно, что то, что не соответствует законам логики, не может быть проверено. Как заметил Витгенштейн, «мы не могли бы сказать о каком-либо «нелогичном» мире, как он выглядел бы».

Следующие примеры могут помочь нам выяснить характер и применение принципа проверки:

«Парламент заседает в Лондоне». Метод проверки: отправиться в палату общин и посмотреть. Другие способы: позвонить по телефону и спросить, прослушать последние известия по радио, прочесть парламентские отчеты в газете».

«Вода закипает при 100° по Цельсию». Метод проверки: опустить термометр в воду, нагреть воду и замерить ее температуру, когда она закипит.

«Расположение звезд определяет ход человеческих дел». Метод проверки: посмотреть астрологические предсказания в старых номерах «The People», «The News of the World», «Old Moore's Almanac» и т. п. и сравнить эти предсказания с отчетами о том, что действительно затем произошло.

«Если неравные грузы действуют на равноплечий рычаг, то больший груз перевешивает меньший». Метод проверки: произвести опыт с неравными грузами.

С другой стороны, можно взять некоторые «метафизические» примеры, для которых нельзя найти метода проверки.

«Конечная причина вещей должна заключаться в необходимой субстанции… и эту субстанцию мы называем богом» (Лейбниц). Для данного положения не существует метода проверки; мы не можем вообразить метода для определения того, как бы это выглядело, если бы это было так, а не иначе. Следовательно, это положение не имеет значения.

«Вещи, воспринимаемые чувствами, не имеют существования отдельно от восприятия» (Беркли). Для этого положения не существует метода проверки. Нет метода для определения того, как «выглядели бы» вещи, если бы они существовали невоспринимаемыми, в отличие от того, как они «выглядели бы», если бы они не имели существования, помимо их восприятия. Поэтому данное положение не имеет значения.

Ленин указывает, что наше сознание есть лишь отражение внешнего мира и последний существует независимо от нас. Для этого положения, по Витгенштейну, тоже нет метода проверки, поэтому оно якобы не имеет значения по той же причине, по какой не имеет значения противоположное положение Беркли.

Последние примеры (бесконечным умножением которых может заниматься тот, кто любит читать философские произведения с подобной целью) показывают, что в полном согласии с целью «установления предела для мышления» «принцип проверки» Шлика, который Витгенштейн заимствовал, можно использовать для того, чтобы разрушить почти всю предшествующую философию (будь то идеализм или материализм), так же как и теологию в целом.

«Принцип проверки» представляет собой такое оружие критики, которое не делает никаких различий по отношению к своим объектам критики и не оставляет от них камня на камне. Он безжалостно «устанавливает предел для мышления» и практически изображает все развитие философии лишь как развитие бессмыслицы.

Однако те, кого привлекает этот принцип своей кажущейся поддержкой науки и уничтожением теологии и идеализма,

должны помнить, что он уничтожает также и материализм, сохраняя таким образом теологию и идеализм, ибо стремится уничтожить их единственно реального противника. Далее я покажу, как так называемый «принцип проверки» приводит непосредственно к самой крайней степени субъективного идеализма, то есть к солипсизму[1].

4. Значение предложений и метод проверки

Теперь следует рассмотреть более подробно существо метода проверки предложения, а также некоторые выводы относительно значения предложений, вытекающие из общей концепции метода проверки.

В чем заключается метод проверки?

Для выяснения этого необходимо снова обратиться к логической теории Витгенштейна о природе предложений и их «образном отношении» к фактам. Предложение, подлежащее проверке, представляет «конфигурацию знаков», которым «соответствует действительная конфигурация объектов». «Чтобы обнаружить, является ли изображение истинным или ложным (то есть проверить его), мы должны сравнить его с действительностью». Следовательно, процесс проверки есть процесс, включающий некоторое сравнение того или иного предложения с фактами или той или иной конфигурации знаков с конфигурацией обозначаемых ими объектов. Метод проверки, годный для любого предложения, есть метод, посредством которого можно сделать подобное сравнение.

Но как осуществить такое сравнение? Оно может быть сделано, когда факты или «действительность», изображением которых является предложение, *представлены в опыте* таким образом, что можно заметить соответствие или несоответствие фактов и их изображения. До тех пор, пока действительность не представлена в опыте, сравнения делать невозможно. Я не могу сравнить картину

[1] *Солипсизм* — это учение, утверждающее, что я ничего не могу знать о существовании, кроме моего собственного непосредственного опыта. Следовательно, я не могу знать ни о существовании внешних материальных вещей, ни о том, что кроме меня существуют какие-то другие люди и имеют опыт.

с чем-то, чего я не вижу. *Я не могу проверить предложения иначе, как обратившись к фактам, представленным в моем опыте.*

Возьмем следующий пример: «Сегодня в Лондоне заседает палата общин». Я проверяю это предложение, отправившись в Лондон и взглянув на происходящее там заседание. С чем я сравниваю изображение? Я сравниваю его с моим опытом, с тем, что я вижу и слышу, и (если я крайний скептик) с тем, к чему я прикасаюсь во время моего посещения парламента. Если бы во время этой проверки я услышал голос какого-либо, по мнению Витгенштейна, «метафизика» (например, коммуниста, члена палаты общин, являющегося убежденным материалистом), который говорит: «Конечно, этот парламент имеет объективное материальное существование, совершенно независимое от опыта», то получается, что я должен был бы игнорировать его слова как якобы совершенно недоступные проверке и не имеющие значения.

Так как «опыт» является по необходимости чем-то частным и личным (на философском языке, «субъективным»), то выводы, вытекающие из теории проверки, должны быть выражены в словах «я» и «мой», а не в обычных «мы» и «наш». Например, когда Витгенштейн говорит: «Для того чтобы обнаружить, является ли изображение истинным или ложным, *мы* должны сравнить его с *действительностью*, — ясно, что подразумеваемое им лучше было бы выразить следующим образом: «Для того чтобы установить, является ли изображение истинным или ложным, *я* должен сравнить его с *моим опытом*».

Витгенштейн вышел бы из положения, сказав, что, поскольку невозможно вообразить способ проверки, посредством которого я мог бы проверить предложение какимлибо путем, кроме моего собственного опыта, и поскольку я не могу вообразить опыт иначе как «мой» опыт, постольку выражения «я» и «мой опыт», употребленные в этом контексте, являются ненужными выражениями; они поэтому не имеют значения, и их можно опустить.

В общем, субъективизм и солипсизм взглядов Витгенштейна весьма трудно уловить в его рассуждениях именно потому, что его теория настаивает на том, будто всякое философское положение субъективистской

и солипсистской точки зрения имеет столь же мало смысла, как и любые противоположные положения «реализма» или материализма. Однако, несмотря на это, субъективизм и солипсизм во взглядах Витгенштейна сами «показывают себя», даже если это «не может быть сказано».

Если даже меня обвинят в употреблении ненужных знаков и в попытке «сказать» то, что может быть только «показано», я буду, тем не менее, продолжать употреблять здесь слова «я» и «мой».

Вывод из теории Витгенштейна заключается в следующем: чтобы быть в состоянии придать какое-либо значение предложению, я должен быть способным вообразить какой-то свой возможный опыт, который мог бы проверить это предложение; этот возможный опыт должен быть таким, что, если бы я имел его, я мог бы сравнить предложение с опытом и сказать, подтверждает ли этот опыт данное предложение или опровергает его.

Поэтому понять *значение* предложения и узнать, какой мой возможный опыт должен проверить его, — это одно и то же.

Значение предложения дается посредством метода проверки в (моем) опыте. Предложение означает то, что было бы фактом, если бы оно было истинно. А то, что было бы фактом, если бы оно было истинно, есть то, что было бы содержанием моего опыта, если бы оно было истинно. Смысл вышесказанного можно пояснить в общих чертах посредством следующих примеров.

Пример: «Парламент заседает в Лондоне».

Проверка, то есть установление значения предложения: Смотрим и слушаем парламентские дебаты, продолжая этим цепь опытов, которые должны подтвердить предложение «Я еду в Лондон и вхожу в здание парламента».

Метафизическое ложное истолкование: Палата общин имеет действительное материальное существование вне опыта: действительные материальные организмы, называемые членами парламента, имеют (по крайней мере, некоторые из них) сознание и разум и заседают в палате.

Но «метафизические» выражения: «действительное материальное» и «вне опыта» не имеют, по Витгенштейну,

значения. Как я могу сравнить предложение с «действительными материальными» фактами «вне опыта»?

Результаты «принципа проверки» Витгенштейна можно еще ярче проиллюстрировать примерами предложений: а) относящихся к прошлому и б) относящихся к опыту других людей.

Пример: «Динозавры жили на земле в мезозойскую эру».

Проверка, то есть установление значения: Смотрим и прикасаемся к определенным предметам такого внешнего вида, который мог бы подтвердить предложение: «Эти предметы суть ископаемые»; то есть форма этих предметов именно такова, что они принадлежат к классу ископаемых, которых палеонтологи называют ископаемыми остатками динозавров; кроме того, подтверждаем, что внешний вид слоев земли, в которых эти ископаемые найдены, по своим признакам сходен с видом трех слоев, какие геологи называют отложениями мезозойской эры.

Метафизическое ложное истолкование: Земля имела действительное существование задолго до того, как существовали или имели опыт я сам или какие-либо палеонтологи и геологи, а в мезозойскую эру действительной материальной истории земли ее населяли динозавры.

Последнее предложение представляет собой якобы метафизическую бессмыслицу, недоступную проверке, ибо как я могу сравнить это предложение с тем, что имело место миллионы лет назад «вне» моего собственного или чьего-либо опыта?

Пример: «У м-ра Дрэри болят зубы»[1].

Проверка, то есть установление значения: Смотрим на его опухшее лицо, слушаем его стоны и жалобы, глядим в его рот и видим его испорченные зубы и т. п.

Метафизическое ложное истолкование: Другое действительно существующее лицо, м-р Дрэри, имеет опыт зубной боли, весьма сходный с моим собственным опытом

---

[1] Этот пример был когда-то очень популярен: он приводился Витгенштейном во время одной из дискуссий в Кембридже, на которой я присутствовал. Если бы м-ру Дрэри захотелось прочесть эти слова, я бы только приветствовал его, и надеюсь, что у него прошла бы зубная боль.

зубной боли и опытом других лиц, когда у нас портятся зубы.

Это, по Витгенштейну, снова недоступная проверке метафизическая бессмыслица, ибо как я могу сравнить предложение с тем, что имеет место в чьем-то опыте, то есть с чем-то абсолютно недоступным для меня? (Поэтому, между прочим, если я скажу: «у меня болят зубы» и «у м-ра Дрэри болят зубы», то проверка и, следовательно, установление смысла этих двух предложений глубоко различны между собой. Что у меня болят зубы, это я устанавливаю, испытывая боль. Но если и у меня и у м-ра Дрэри — у обоих болят зубы, то предложение о существовании двух сходных опытов боли является метафизической бессмыслицей. Ибо я не могу ни проверить существование опыта боли у м-ра Дрэри, ни сравнить оба случая опыта боли, чтобы установить их сходство.)

Эти примеры можно бесконечно умножать, если кто-либо найдет подобное занятие поучительным или занимательным. Значение этих примеров состоит в том, что они «показывают», в чем состоит логический «принцип проверки» Витгенштейна.

Таким образом, критерий Витгенштейна для определения условий значимости предложений приводит к позиции полного солипсизма. Я не могу сказать или, что то же самое, осмысленно думать о чем-либо, находящемся вне пределов моего собственного опыта, моего собственного субъективного мира. Весь мир втиснут в «узкие рамки» моего собственного непосредственного опыта, который существует таинственно сам по себе, в пустоте.

Но, согласно принципам Витгенштейна в отношении того, что может быть «сказано» и «показано», этот солипсизм не может быть *высказан*; он скорее *показан*, когда мы постигаем принципы «логики нашего языка». Солипсизм Витгенштейна выражается в ряде загадочных изречений:

«Мир есть мой мир».

«Подразумеваемое солипсизмом совершенно правильно, только оно не может быть высказано».

«Мир счастливого совершенно иной, чем мир несчастного».

«В смерти мир не изменяется, а прекращается»[1].

Здесь действительно установлен «предел для мышления». Некоторые предпочли бы сказать, что здесь «мышление» достигло крайнего предела нелепости.

5. Истолкование науки

В то время как «принцип проверки» Витгенштейна сводит почти всю философию к бессмыслице (ибо большинство «философских вопросов», как и ответы, даваемые на такие вопросы философами, признаются им бессмысленными), тот же самый принцип, очевидно, с величайшим уважением относится к науке. Изучение «логики нашего языка» исключает все «метафизические предложения» и допускает только высказывания о фактах и научные высказывания.

В отличие от положений метафизиков положения науки доступны проверке. И поэтому, отвергая «метафизические» теории философии как не имеющие значения, мы должны признавать науку. Наука действительно дает нам единственный путь для построения доступных проверке и потому имеющих значение теорий о мире.

Но хотя принцип проверки, казалось бы, возвышает, таким образом, науку до привилегированного положения, при котором она охватывает всю совокупность человеческого знания, он не оставляет науку в покое. Принцип проверки может применяться с значительной строгостью для истолкования науки. Поскольку значение любого предложения дано в способе его проверки, постольку значение любого научного обобщения следует толковать посредством ряда проверяющих его опытов. Согласно этому, всякую научную теорию следует рассматривать как просто символическое выражение того, что при некоторых условиях можно ожидать от определенных видов опыта.

Например, теория Коперника есть будто бы символическое выражение тех наблюдений, какие я могу ожидать в отношении положения солнца, луны и звезд.

---

[1] Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 5.62, 6.43.431.

Дарвиновская теория эволюции есть символическое выражение тех новых фактов, какие я могу ожидать в отношении живых организмов.

Современная атомная теория есть символическое выражение тех новых фактов, какие я могу ожидать, получая данные от электрических приборов. И так далее.

Теория Коперника не говорит о существовании солнца, луны и звезд ничего, кроме того, что наблюдается, она не говорит о существовании чего-либо вне пределов моего собственного опыта. Теория эволюции якобы ничего не говорит о существовании и истории живых организмов, кроме того, что непосредственно наблюдается и не выходит за пределы моего собственного опыта. Точно так же и атомистическая теория якобы не говорит ничего о строении материи, существующей объективно и вне чьего-либо опыта.

Все эти научные теории основаны на опыте прежних наблюдений и выработаны из него согласно крайне запутанным лингвистическим правилам. Если результаты будущего опыта не будут соответствовать тому, чего следует ожидать на основании научной теории, то теорию следует изменить.

6. Куда ведет нас Витгенштейн?

Рассматривая выводы философской теории Витгенштейна (отличающейся от своеобразного метода и предпосылок, приведших к этим выводам), нельзя не удивиться тому, что в них нет ничего нового. Все теоретические построения Витгенштейна ведут в конце концов назад, к старому субъективизму Беркли.

В самом деле, имеется очень близкое сходство между Витгенштейном и Беркли. В течение 200-летнего периода философское течение берклеанства не развилось настолько, чтобы изобрести какие-либо новые способы выразить одну и ту же мысль.

Беркли говорил, что мир не существует отдельно от собственных восприятий. Витгенштейн говорит, что предложения не имеют значения отдельно от их проверки в «моем собственном опыте» и что «мир есть мой мир».

Беркли считал, что говорить о материальной субстанции, существующей вне опыта, значит употреблять слова, не придавая им никакого значения. Витгенштейн повторяет то же самое.

Для того чтобы как-то объяснить человеческий опыт, оторванный от всякого материального существования, Беркли призывал на помощь бога. Витгенштейн в конце своего «Трактата» прибегает с той же самой целью к «мистическому».

В конечном счете обе философии страдают одним и тем же пороком — внутренней непоследовательностью.

Последняя проявляется у Беркли, когда он, после того как настаивал на невозможности неэмпирических идей, начал вводить «понятия» бога, души, причинности и всего того, что могло сослужить ему службу, и отличал «понятия» с неэмпирическим содержанием от эмпирических «идей».

В отношении Витгенштейна равным образом легко увидеть, что почти все философские «предложения» из «Логико-философского трактата» грешат против его собственного принципа проверки и поэтому должны быть, по его собственному признанию, не имеющими значения. Подобно Беркли с его «понятиями», Витгенштейн пытается обойти это затруднение, утверждая, что философские истины «сами себя показывают», хотя они не могут быть «высказаны». Но это не изменяет того факта, что он высказал их.

«Мои предложения являются разъясняющими, — писал Витгенштейн в конце своего «Трактата», — Тот, кто понимает меня, в конечном счете признает их не имеющими значения, когда он карабкается по ним и выбирается из них. Ему придется, так сказать, отбросить лестницу после того, как он взберется по ней наверх»[1].

Это только частичное признание Витгенштейном полной внутренней непоследовательности всей своей философии. (Точно так, как Юм пытался устранить непоследовательность Беркли, Карнап, как я покажу далее,

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Philosophicus, 6.54.

стремился устранить непоследовательность Витгенштейна. Таким образом, история повторяется, причем «во второй раз — как фарс».)

Итак, учение Витгенштейна является лишь повторением учения Беркли. В нем много новых слов, множество принципов «логики нашего языка». Но из него вытекают те же самые выводы, что и из учения Беркли.

Сущность и значение этого философского направления проявляется теперь, как и прежде, в вопросе истолкования науки. Дает ли наука знание о вещах вне нас, об объективном материальном мире, существующем до и независимо от всякого опыта, или о какой-либо духовной или умственной деятельности? На данный вопрос эта философская теория отвечает: нет, наука относится только к субъективному содержанию опыта. Эта философия объясняет и анализирует научную истину умозрительно, как если бы она имела дело только с последовательностью восприятия, а не со строением и законами объективного мира.

Что касается «нового метода» логического анализа, то результат «логического анализа языка» Витгенштейна определенно ограничивался истолкованием или анализом предложений в рамках берклеанского субъективного идеализма. В конце концов в попытках Мура или Уисдома определить «анализ» предложений, который обнаружил бы конечные объекты, к которым эти предложения относятся, было очень мало материалистического. Правда, они допускали существование какого-то объективного материального мира, но в своих попытках определить его подменяли научное исследование метафизической спекуляцией.

Основываясь на принципе проверки, Витгенштейн упорно настаивал на том, что всякий «анализ» должен быть анализом содержания чувственного опыта. Значение предложения есть способ его проверки. Всякое предложение, будь то простое изложение факта или предложение науки, означает лишь нечто относящееся к опыту, потому что не может иметь смысла что-либо сказанное об объектах, находящихся вне опыта и вне нашего сознания.

Таким образом, философия Витгенштейна представляет собой лишь продолжение старой попытки разоружения науки и отрицания научного познания объективного материального мира.

Но, очевидно, не так-то легко разоружить науку, если Витгенштейн вынужден прибегнуть к столь хитрому и утонченному методу борьбы с ней. Эту ловкость и изощренность весьма важно понять. Легко разобраться в том, что имел ввиду Беркли, но то, что подразумевает Витгенштейн, понять довольно трудно. Таким путем легко можно обмануть людей, принимающих подобные догмы за принцип проверки, не понимая его подлинного значения.

Хотя принцип проверки ясно говорит о том, что значение любого предложения дано в способе его проверки на «моем собственном опыте», однако Витгенштейн не допустил бы употребления такого выражения, как «в моем собственном опыте». Ибо что же еще может означать предложение? Было бы бессмысленно говорить, будто я проверяю какое-то предложение вне моего опыта или в опыте кого-то другого; и так же бессмысленно говорить, будто я проверяю его в *моем* собственном опыте. Выражение «в моем собственном опыте» не является необходимым и поэтому не имеет значения, так как, согласно Витгенштейну, «если знак не является необходимым, то он не имеет значения».

Таким образом, в то время как логические принципы Витгенштейна совершенно ясно ограничивают значение или истолкование всех предложений способом их проверки в «моем» опыте и, следовательно, не допускают, чтобы их значение каким бы ни было образом относилось к объективным материальным вещам вне сознания, а ограничивают наше знание «узкими пределами» таинственного субъективного мира, — эти же самые логические принципы определенно «запрещают» нам говорить, что это именно так. Говорить подобным образом излишне и, следовательно, якобы не имеет смысла.

Витгенштейн указывал: «Тому, кто понимает меня… придется, так сказать, отбросить лестницу после того, как он взберется по ней наверх». Я думаю, что более подходящим предписанием было бы просто призвать скрыть все следы преступления. Ибо здесь совершено подлое убийство

объективной истины, и на ее место незаконно водворен субъективизм. Но убийство и эту подмену необходимо было скрыть, что и сделано посредством изъятия всех предложений, указывающих на этот факт.

Однако, хотя эта процедура иногда полностью обманывает людей, занявших позицию, так сказать, внутри круга идей субъективного идеализма, она не может обмануть тех, кто стоит за его пределами. Доказательством этого служит собственное признание Витгенштейна в конце его «Трактата»: «То, что солипсизм (и субъективизм) означает, — правильно, только оно не может быть высказано». Несмотря на то, что субъективный идеализм Витгенштейна «не может быть высказан», он тем не менее очень ясно «показывает сам себя».

7. Что такое проверка?

Философия Витгенштейна вводит субъективный идеализм в его самой крайней форме солипсизма и в то же самое время отказывается признаться в этом. Этот трюк осуществляется, как уже показано, путем применения «принципа проверки» Шлика. Субъективистские выводы представлены так, как будто они равнозначны лишь очень разумному суждению, согласно которому мы можем позволить себе утверждать только то, что может быть проверено на опыте. Но разве это суждение не должно быть санкционировано? Разве оно не принадлежит к числу таких суждений, какие должен принять каждый научно мыслящий человек? Да, но трюк, который Витгенштейн применяет в своей философии, заключается именно в том, как он обыгрывает слово «проверка», как он определяет его с точки зрения субъективной логики и солипсистской теории познания.

Допустим, что предложение есть изображение фактов и что мы проверяем его посредством сравнения с фактами, которые оно изображает, и подойдем к нему иначе, не с точки зрения какой-либо логической теории, но в свете ясных фактов повседневного и научного опыта.

Что такое проверка?

Не вдаваясь в детали относительно теории научного метода, можно сказать прежде всего, что проверка — это

практическая деятельность, то есть что она включает некоторое взаимодействие между личностью и ее средой, в процессе которого личность сознательно изменяет свою среду. Когда проверяют какое-либо предложение посредством опыта, то метод проверки всегда предполагает, что лицо, проверяющее предложение, выполняет какое-то действие или ряд действий, в процессе которых оно конструирует или изменяет вещи так, чтобы можно было испытать истинность или ложность интересующего его предложения.

Ведь мы проверяем наши представления о мире, то есть предложения, не посредством созерцания, но действием. Мы проверяем, правильны или неправильны наши понятия о мире, изменяя мир в соответствии с нашими понятиями о нем. Следовательно, предложение проверяется не при помощи следующих друг за другом событий в пределах «чистого опыта», но следующими друг за другом действиями; и действие, конечно, ведет к опыту.

Например: «В угольном ведре находится уголь». Как я должен проверить это предложение? Я проверяю его так: чтобы ответить, действительно ли соответствует описанию угля то, что находится в ведре, я прежде всего смотрю в ведро, затем беру то, что в нем находится, разламываю, кладу в огонь и т. д.

Таким образом, проверка, во-первых, — это практическая деятельность. Во-вторых, метод проверки обычно (а в случаях научной проверки — и всегда) является *кооперированной, общественной* деятельностью, включающей практическое сотрудничество некоторого числа людей.

Очень часто индивид сам в состоянии проверить свои понятия. Это бывает обычно в тех случаях, когда даны понятия о хорошо известных предметах, например: то, что в угольном ведре находится уголь; что м-с Браун живет в квартире № 32; что сегодня идет дождь, и т. п. Но это происходит лишь потому, что каждый из нас имеет в своем распоряжении значительное количество общественного, постепенно накопленного опыта и знаний, которые дают нам возможность непосредственно узнавать знакомые предметы и их свойства, когда мы их видим. Во многих случаях для проверки наших идей нам необходимо сотрудничество с другими людьми.

Общественный характер метода проверки наиболее ясно проявляется в науке. Проверка научного предложения всегда носит общественный характер и должна быть таковой, во-первых, потому, что данные одного наблюдателя никогда не могут быть приняты на слово до тех пор, пока они не будут проверены наблюдениями других лиц; и, во-вторых, потому, что проверка многих научных предложений должна быть такой, при которой одиночный наблюдатель вообще не в состоянии проверить их, и метод проверки непременно должен быть общественным, проводимым совместно несколькими наблюдателями.

Например, один из выводов теории гравитации Эйнштейна состоит в том, что луч света, проходящий на расстоянии r от центра солнца, должен отклоняться на $\frac{4m}{r}$, где m — гравитационная масса солнца. Согласно ранее признанной теории Ньютона, отклонение должно составлять $\frac{2m}{r}$. Каким должен быть метод проверки, чтобы установить, чья теория правильна — Эйнштейна или Ньютона?[1]

Метод проверки должен состоять в фотографировании звезды, находящейся в таком положении по отношению к земле и солнцу, чтобы свет, исходящий от нее, проходил очень близко к солнцу на своем пути к фотокамере. Такие снимки можно получить только во время солнечного затмения, и положение световой точки на фотографии даст возможность вычислить размеры отклонения.

Этот метод проверки применили шесть астрономов во время солнечного затмения в мае 1919 года. Трое из них отправились с двумя телескопами в Бразилию, а остальные с третьим телескопом — к Гвинейскому заливу. Перед их отъездом приборы были подготовлены и испытаны Объединенным комитетом Королевского общества и Королевского астрономического общества. Процесс фотографирования был очень сложным и трудным. Каждый из трех астрономов-наблюдателей на своем посту выполнял в процессе наблюдений самую различную работу. Когда они вернулись домой, были произведены измерения по всем сделанным ими снимкам; в результате оказалось, что подтвердилось предсказание Эйнштейна.

---

[1] См. Eddington, Space, Time and Gravitation, ch. 6 and 7.

Это — иллюстрация общественного характера научного метода и того, что метод проверки представляет собой кооперированную, общественную деятельность. В данном случае он включал Объединенный комитет, шесть астрономов, два кругосветных путешествия, применение усовершенствованных телескопов, процесс фотографирования, проявление пластинок, измерение расположения точек света, проявившихся на пластинках, и т. д.

Таким образом, проверка есть практическая деятельность, обычно производимая людьми совместно, как это имело место и в вышеприведенном случае.

Если проверка есть практическая деятельность, осуществляемая совместно социально организованными людьми, то какой вывод следует отсюда? Отсюда следует тот вывод, что проверка связана с испытанием нашего знания объектов и свойств объективного материального мира (объективного и материального в том смысле, что все люди живут в одном и том же мире и познают один и тот же мир, к которому относится опыт каждого из них и в котором протекает их деятельность).

Что же именно в процессе проверки заставляет делать выводы, которые делает Витгенштейн, а именно что значение предложения есть его способ проверки на опыте и что «мир есть мой мир»?

Поскольку проверка представляет собой практическую деятельность, проводимую совместно различными людьми, то как же может быть произведена проверка одним лицом, живущим в его собственном солипсистском мире?

Это — общественная деятельность людей, живущих в общем для всех нас мире.

Если проверка есть деятельность, в процессе которой мы вносим в мир изменения для того, чтобы подвергнуть испытанию соответствие наших идей внешнему миру, то как же проверка может быть процессом, ограниченным субъективным опытом одного лица? Проверка — не «сравнение» предложения с «фактами», которые имеют место в «моем» опыте, но установление соответствия предложения объективным фактам, испытание, которое можно произвести только в процессе практической деятельности, изменяющей мир.

Если я говорю, что парламент заседает в Лондоне, то я подразумеваю, что он заседает в Лондоне независимо от того, поеду я туда или нет.

Если я говорю, что динозавры населяли землю, то я подразумеваю, что они существовали независимо от того, нахожу я их ископаемые остатки или нет.

Если я говорю, что у моего друга болит зуб, то я подразумеваю, что он страдает от боли, хотя я не испытываю ее сам.

Если я говорю, что свет отклонился вследствие гравитационного притяжения соответственно формуле $\frac{4m}{r}$, то я подразумеваю не только то, что определенные точки на фотографической пластинке занимают определенное положение, но и то, что свет именно таким образом проходит через пространство.

Теперь нетрудно увидеть, как извратил Витгенштейн смысл принципа проверки.

Он повинен точно в такой же путанице, как и все другие субъективные идеалисты. Все они рассматривают значение как конструкцию, возведенную каким-то гипотетическим отдельным индивидом на основе его собственных ощущений, тогда как в действительности знание является социальным продуктом совместной общественной деятельности многих индивидов, находящихся во взаимодействии с материальными объектами, независимыми от их собственного опыта сознания.

У Витгенштейна же проверка представляется в виде некоего процесса, производимого каким-то гипотетическим отдельным индивидуальным сознанием, имеющим свой собственный «мир», который «исчезает» со смертью этого индивида, причем в процессе проверки предложений их просто «сравнивают» с «фактами», происходящими в индивидуальном «мире» чистого опыта.

Но такое объяснение процесса проверки совершенно ложно. Оно игнорирует две самые существенные черты проверки — ее практический и общественный характер. Если мы поразмыслим над практическим и общественным характером метода проверки, то увидим, что использовать проверку в качестве довода в пользу субъективизма и солипсизма крайне нелепо.

В чем состоит смысл проверки в системе человеческой мысли?

Смысл проверки состоит не в том, что, показывая, каким образом можно проверить предложение, мы раскрываем его *значение*. Смысл проверки в том, что, показывая, каким образом можно проверить предложение, мы выявляем, как можно узнать его *истинность*. Проверка не есть испытание или определение значения предложений, она является гораздо более важным испытанием, а именно испытанием истинности знания. Проверка есть испытание, посредством которого мы получаем возможность заявить, что наше мышление представляет собой не беспочвенные спекуляции, но дает, хотя бы частично и приблизительно, знание объективного мира.

Только интроспективная и созерцательная философия занимается в первую очередь критикой значения мыслей. Для прогресса человеческой жизни важно, чтобы система наших идей основывалась на знании. То, что не может быть проверено, совершенно бесполезно для развития знания.

Продолжение или теория, для которых не существует никакого метода проверки, представляют собой в лучшем случае лишь догадки или спекуляцию. Великая ценность науки состоит в том, что она дает метод для формулирования теорий, которые могут быть проверены, то есть для построения системы знания. Как указывал Бэкон, познание природы означает власть над ней.

Можно было бы подумать, что защита Витгенштейном принципа проверки тесно связана с некоторыми из основных идей материализма. Разве Бэкон, основатель современного материализма, не исходил из этой точки зрения, что все то, о чем мы думаем, что мы знаем, должно быть доступно проверке?

Но у Витгенштейна совершенно иной подход. Бэкон с самого начала стремился к беспредельному расширению нашего знания об объективном мире; он отмечал, что критерий такого знания состоит в том, что оно доступно проверке в отличие от догм узкой схоластической философии, не доступных проверке. Витгенштейн же с самого начала стремился к совершенно иной цели — «установить предел мышления». В качестве исходного пункта он

принимал не объективный мир, наше возрастающее знание о нем и нашу способность изменять его, а интроспективную критику процесса мышления с целью «ограничить» этот процесс. Таким образом, эти философии совершенно противоположны.

Может быть, можно было бы сказать, что выдающейся заслугой философии Витгенштейна, во всяком случае, является то, что она настаивает на необходимости метода проверки для всех предложений? Но в чем же тут заслуга? На необходимости такого метода настаивала и эту точку зрения развивала материалистическая философия в течение последних 300 лет. Предполагаемая «заслуга» Витгенштейна состоит разве только в том, что он внес путаницу в понятие метода проверки и ввел ее в неподвижную систему «логической философии». Но это является заслугой лишь с точки зрения тех, кто заинтересован во внесении путаницы в нашу научную концепцию; подобная точка зрения обусловлена природой современного классового общества и классового общества в прошлом.

Цель философии Витгенштейна — «установить предел для мышления» — может быть на руку только тем, кто заинтересован в «установлении предела» продумыванию до конца выводов научного знания, как познания объективного мира; эти люди мешают развитию знания, которое вело бы к господству над природой, было бы направлено на удовлетворение потребностей социальной организации и давало бы возможность использовать это господство в целях общественного прогресса.

8. Распад философии

К концу жизни Витгенштейн пересмотрел многие черты своей философии, изложенные в «Логико-философском трактате». В 1945 году он писал: «Я вынужден был признать крупные ошибки в своей первой книге»[1].

После его смерти была опубликована в 1953 году книга под названием «Философские изыскания», в которой были собраны результаты пересмотра им своих прежних мыслей.

[1] Wittgenstein, Philosophical Investigations, Foreword.

Эта книга — замечательная иллюстрация полного распада философии, ибо, признав ошибочность многих своих прежних утверждений, Витгенштейн никогда, однако, не мог объяснить, в чем их ошибочность; отказавшись от определенных и систематических идей, при помощи которых он объединил свои прежние взгляды в логически связную систему, он не мог найти ничего определенного, что бы могло их заменить. Отсюда чистым результатом его «философских изысканий» было то, что его прежняя философия распалась и на ее место ему было нечего поставить.

Главной чертой пересмотра Витгенштейном своей философии была попытка найти выход из замкнутого круга солипсизма, к которому привели его прежние «изыскания».

Солипсизм — логический вывод всякой субъективно-идеалистической философии. И тот, кто излагает солипсизм как вывод из своей философии, попадает в нелепое положение. Уже один тот факт, что подобный вывод он записывает в книги, предназначенные для других людей, что он обучает студентов и принимает участие в философских дискуссиях со своими друзьями, в конечном счете показывает, что сам философ просто не верит в свои собственные суждения.

Субъективный идеализм, каким бы убедительным и полезным он ни был для буржуазных философов, имеет то неудобство, что он приводит, если его последовательно отстаивать, к выводу, который никто не может принять и который может только позорить тех, кто его проводит. Поэтому и получается, что всякий субъективный идеалист, кто доводит свои предпосылки до их логического конца и приходит к солипсизму, всегда стремится уйти от него.

Так было и с Витгенштейном. Придя к солипсизму, он ушел от него так быстро, как только мог, выбрасывая на пути своего отступления те твердые и стойкие логические «принципы», которые были причиной его неудачи.

В то же самое время Витгенштейн отказался смело ответить на основной вопрос. Однако этого ответа было бы достаточно для того, чтобы разделаться с субъективным идеализмом, с его солипсистскими выводами. Этот вопрос

об объективном существовании внешнего материального мира независимо от его отражения в чьем-либо субъективном опыте. Его дальнейшие «изыскания» были просто блужданием в потемках. Теоретические узы, объединявшие раньше его философию — «изобразительная» теория предложений и «принцип проверки», — теперь ослабли, в результате чего его философия потеряла всю свою внутреннюю связь и превратилась в собрание случайных заметок.

Сам Витгенштейн остро сознавал крах своей философии. «После нескольких безуспешных попыток объединить свои выводы в единое целое я понял, что мне это никогда не удастся» — писал он. «Лучшее, что я мог бы написать, — это не больше, чем только философские заметки… Я хотел бы создать хорошую книгу. Это не удалось…» [1]

Подобные высказывания находятся в странном противоречии с его самонадеянными утверждениями 1918 года в его предисловии к «Логико-философскому трактату». «Истинность изложенных здесь мыслей представляется мне неопровержимой и окончательной. Я держусь того мнения, что проблемы в основном решены окончательно».

Это противоречие не вызвало бы большого интереса, если бы оно говорило только о том, что Витгенштейн лично утратил догматическую самоуверенность своей юности. Но оно отражает запутанность и крах целой философской школы, крах, происшедший в период углубления общего кризиса капитализма, «в это мрачное время», как выразился сам Витгенштейн[2].

В своих «Философских изысканиях» Витгенштейн признал, что мир и опыт не так упорядочены, чтобы можно было разделить их на атомарные факты. Не рассматривая больше язык как орудие формулирования предложений неподвижной логической формы, предложений, изображающих факты соответственно определенным правилам, он стал вместо этого рассматривать его как орудие общения между людьми, разрабатываемое ими в целях использования для

[1] W i t t g e n s t e i n, Philosophical Investigations, Foreword.
[2] Там же.

различных целей своей жизненной деятельности. Это был, конечно, шаг правильный. Но в то же время хорошим показателем фантастического характера его прежнего философствования является то, что простое осознание такого очевидного факта выбило почву из-под его прежней системы. Ибо теперь он должен был отказаться от всей своей теории атомарных фактов, изображаемых в предложениях, и в связи с этим от всей теории относительно метода проверки как метода, определяющего смысл предложений.

Исходя из этого, можно было бы ожидать от Витгенштейна понимания того, что люди, общающиеся при помощи языка, — живые существа в материальном мире, что то, что они сообщают, связано с миром и их жизнью в нем, что их идеи возникают на основе их взаимодействий с внешней природой и друг с другом в обществе; другими словами, можно было ожидать, что Витгенштейн по-новому выступит в области философии, исходя из простых принципов материализма.

Но этого не произошло. Витгенштейн все еще цеплялся за свою более раннюю формулу, которую он вывел из своей теории предложений, изображающих факты, но от которой не отказался даже тогда, когда отказался от всей теории, — именно за формулу, согласно которой философские проблемы возникают в связи с неправильным употреблением языка и должны быть решены путем правильного его использования.

«Существует ли внешний материальный мир?» «В каком отношении находится различный опыт различных людей к общему объективному миру?» Это ясные вопросы, которые требуют ясных ответов. «Да, материальный мир существует, и опыт различных людей отражает его соответственно различным условиям их жизни и различным типам деятельности». Однако Витгенштейн продолжает настаивать на том, что подобные вопросы нельзя задавать; если их все же задают, то вместо простого ответа на них надо начать с обсуждения вопроса относительно правильного использования языка. Таким образом, философия Витгенштейна упрямо продолжает служить той же самой цели, которой она служила все время и которой подобные философии служат со времени Беркли; именно — цели

применения дымовой завесы для того, чтобы скрыть истину материализма.

Согласно первоначальной философии Витгенштейна, язык используется для изображения фактов, и философы впадают в ошибку, если они не соглашаются, что эта единственная функция языка должна определять всякое имеющее серьезное значение использование его.

Согласно же его «пересмотренной» философии, язык выполняет столько различных функций, что мы запутываемся в них и сбиваемся с пути, а это является причиной философских ошибок.

«Философская проблема, — писал Витгенштейн, — имеет форму: я не знаю своего пути»[1]. В цивилизованном обществе язык настолько сложен, что не все люди могут разобраться в нем. «Когда мы занимаемся философией, мы подобны дикарям, первобытным людям, которые слышат выражения цивилизованных людей, но неправильно истолковывают их и поэтому извлекают из них самые странные выводы»[2].

Таким образом, задачей философии должно быть постоянное выяснение вопросов использования языка для того, чтобы положить конец проблемам, возникающим в результате его неправильного использования или неправильного истолкования. Тот, кто неправильно применяет или неправильно истолковывает язык, попадает в нечто вроде духовной ловушки, в которой он жужжит, подобно мухам, жужжащим в мухоловке. «Какова ваша цель в области философии? Показать мухе выход из мухоловки»[3].

Однако, если кто-либо чувствует себя мухой в мухоловке, он не должен искать освобождения у последователя Витгенштейна, который скорее присоединится к нему, чем поможет ему выбраться из мухоловки. Ибо каков же, согласно его философии, путь оттуда? Этот путь — в понимании принципов правильного употребления языка; но, в то время как раньше Витгенштейн излагал эти принципы — хотя

---

1 Wittgenstein, Philosophical Investigations, 123.
2 Там же, 194.
3 Там же, 309.

и ошибочные — по крайней мере ясно и определенно, теперь он не может сказать ничего определенного.

«Представьте себе инструменты в ящике, — писал Витгенштейн. — Там молоток, плоскогубцы, пила, отвертка, линейка, бутылка для клея, клей, гвозди и гайки. Функции слов так же разнообразны, как функции этих предметов… Сколько там видов предложений? Там *бесчисленные* виды, бесчисленные различные виды использования того, что мы называем «символами», «словами», «предложениями». Это разнообразие не является чем-то неподвижным, данным раз навсегда… вместо того, чтобы создать нечто общее из всего, что мы называем языком, эти явления, говорю я, не имеют между собой ничего общего, они относятся одно к другому по-разному»[1].

Если бы все это было так, как бы тогда дискуссия по вопросу использования языка могла помочь пониманию каких-либо философских проблем? Единственным результатом подобной дискуссии могло бы быть изобретение все более и более разнообразных способов использования языка. И именно этим заполнены страницы «Философских изысканий» Витгенштейна. Отказываясь признать, что мысль — это отражение внешней реальности, а язык — в его разнообразных способах использования — выражает и сообщает мысли, форма и содержание которых одинаково определяются тем, что они отражают, — Витгенштейн не мог найти никакой путеводной нити для своих «Философских изысканий», ничего, что дало бы им какое-либо определенное направление. Его утверждение: «я не знаю своего пути», конечно, точно выражает его окончательную точку зрения. Так во всех своих «изысканиях» он ничего не исследовал и не дал ни одного вывода относительно чего бы то ни было.

Таков печальный конец философии Витгенштейна, которая — на основе субъективно-идеалистической логики — претендовала на окончательное решение всех проблем. Отступая от своих собственных логических выводов, но отказываясь повернуться от субъективного идеализма к материализму, она просто распалась.

[1] Wittgenstein, Philosophical Investigations, 11, 23, 65.

ГЛАВА X
КАРНАП И ВЕНСКИЙ КРУЖОК

1. Философия как логический синтаксис языка науки

Точкой отправления своей философии Витгенштейн сделал теорию формальной логики Рассела — Уайтхеда и теорию «проверки» Шлика. Проследив эволюцию его философии вплоть до ее окончательного краха, вернемся теперь к ее первоначальной исходной точке и выясним судьбу течения, связанного с философией Витгенштейна и начавшего свой путь с того же самого места, как и Витгенштейн; именно судьбу своеобразных и странных учений Рудольфа Карнапа и так называемого «Венского кружка».

Карнап согласился с Витгенштейном в том, что философские проблемы возникли из неправильного понимания языка и что поэтому задача философии состоит в изучении «логики нашего языка». Но он был захвачен идеей, будто эта задача может быть лучше всего осуществлена путем строгого исключения из философии всех ссылок на *смысл* и *отношения мыслей к вещам,* поскольку такие ссылки, по его мнению, ведут прямым путем к путанице и бессмыслице. Витгенштейн, позволив себе впутаться в дискуссии о *смысле* предложений, попал в ловушку солипсизма. Мы уже видели, в какое критическое положение попал он, когда попытался было выйти из этой ловушки. Карнап же считал, что солипсизма легче всего избежать, строго исключив из философских дискуссий какие бы то ни было ссылки на смысл суждений и ограничив философию исследованием не смысла, а синтаксиса.

Или, вернее, это то, с чего начал Карнап свои размышления, потому что он также попал в тупик и, подобно Витгенштейну, должен был пересмотреть свои взгляды. Ниже я еще вернусь к пересмотру Карнапом своих идей. Сейчас же я должен сосредоточить внимание на первоначальных выводах Венского кружка.

Карнап говорил о «проблемах прикладной логики, логики науки, то есть логического анализа слов, положений, теорий различных отраслей науки…»[1] «Таким образом, — объяснял Карнап, — мы употребляем логический анализ для исследования различного рода положений, присущих различным отраслям науки»[2].

Итак, сущность позиции Карнапа состояла в том, что наука принималась им как средство выражения знания о мире, его строении и законах; задача же философии состояла в том, чтобы подвергнуть науку логическому анализу. В этом не было ничего нового. Но Карнап настойчиво твердил:

«Философское, то есть логическое, исследование должно быть *анализом языка*»[3].

И далее: «Философию следует заменить логикой науки, то есть логическим анализом понятий и предложений наук, ибо логика науки есть не что иное, как *логический синтаксис языка науки*»[4].

Таким образом, Карнап утверждал, что логический анализ вообще, и логический анализ науки в частности, не был связан, как думали его предшественники, с анализом *значения* слов и с демонстрацией первичной логической природы фактов и законов, установленных наукой (то есть с демонстрацией того, что они суть факты и законы, касающиеся порядка событий в опыте), а был связан лишь с анализом языка науки и демонстрацией того, что он называл «логическим синтаксисом» этого языка. Эта точка зрения, по мнению Карнапа, очистила в конечном счете философию, то есть логический анализ, от всякой путаницы, спекуляции и «метафизики».

2. Вопросы об объектах и логические вопросы. Формальные теории и принцип терпимости

«Вопросы, встречающиеся в любой теоретической области, — говорит Карнап, — можно в общих чертах разделить на *вопросы об объектах* и *логические вопросы*…

---

[1] Carnap, The Unity of Science.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Carnap, Logical Syntax, p. XIII.

Под вопросами об объектах следует понимать те, которые относятся к объектам рассматриваемой области, как например вопросы, касающиеся свойств и отношений объектов. Логические вопросы, с другой стороны, относятся не непосредственно к объектам, но к предложениям, терминам, теориям и т. д., которые сами относятся к объектам»[1].

Таким образом, наука имеет дело с объектами. Философия же, то есть логический анализ науки, имеет дело не с объектами, а с «предложениями, словами, теориями и т. д.», короче говоря — с *языком*.

Получается, по Карнапу, что Расселу и Витгенштейну вообще не следовало бы говорить об объектах и фактах, о значении предложений и о сравнении предложений с действительностью, ибо все это привело их к «метафизике»; неправильно пытаться говорить что-нибудь об отношениях между предложениями и *фактами*, мышлением и *действительностью*. Научная философия должна ограничить свои рассуждения отношениями предложений с *предложениями*, мыслей с *мыслями* и иметь дело исключительно с «логикой языка». (Таким образом, данная мною выше материалистическая критика идей Витгенштейна о проверке должна казаться Карнапу совершенно неверной критикой; правильно критиковать Витгенштейна, по мнению Карнапа, означает критиковать его за то, что он пытался говорить о сравнении предложений с фактами, ибо об этом вообще не следует говорить.)

Ясно, что эта точка зрения означает, что Карнап и его «кружок» придерживаются несколько иного взгляда на логику, чем Рассел и Витгенштейн. И поскольку данное истолкование чистой формальной логики должно составлять основу «прикладной логики» или «логики науки», я должен уделить ему внимание, прежде чем идти дальше.

Согласно Карнапу, «логика есть синтаксис»[2], и он поясняет: «Под логическим синтаксисом языка мы подразумеваем формальную теорию лингвистических форм этого языка—систематическое изложение формальных правил,

---

1 Carnap, Logical Syntax, p. 277.

2 Там же, стр. 259.

которые управляют языком, а также развитие следствий, вытекающих из этих правил»[1].

Карнап следующим образом объясняет, что́ он подразумевает под «формальной теорией».

«Теорию, правила, определение и тому подобное следует назвать формальными, когда в них не говорится ни о значении символов (например, слов), ни о смысле выражений (то есть предложений), но просто и исключительно о видах и порядке символов, из которых составлены выражения»[2].

Формальная логика, или «логический синтаксис», таким образом, имеет дело «просто и исключительно» с символами или с языком независимо от значения речи.

Это означает, что «логический синтаксис» есть система, которая охватывает правила построения и преобразования языка.

Каждый язык, рассматриваемый формально (в вышеуказанном смысле слова «формальный», то есть независимо от его значения), основан на правилах построения и преобразования.

Правила построения показывают, как можно соединять символы друг с другом, чтобы составлять предложения. Правила преобразования показывают, как из одних предложений можно получить другие.

Таким образом, если нам известны правила построения, то это соответствует знанию того, какие предложения имеют значение и какие — не имеют, и с формальной точки зрения «имеющее значение» как раз означает допустимое в этом языке, а «не имеющее значения» означает недопустимое в языке. Если мы знаем правила преобразования, то это соответствует знанию того, какие предложения могут быть выведены из других предложений и какие не могут или противоречат другим предложениям. С формальной точки зрения то, что *p* следует из *q*, означает, что если вы сказали *q*, то, согласно правилам языка, вы можете сказать *p*, но не можете сказать «не-*p*».

Следовательно, имеет предложение значение или нет, вытекает одно предложение из другого или не вытекает, или

---

[1] Carnap, Logical Syntax, p. 1.
[2] Там же.

даже противоречит ему, — все это вовсе не зависит от *значения* предложений, но может быть понято исключительно из их синтаксической формы, дающей знание правил построения и преобразования языка.

Это «исправляет» обычно принятые мнения логиков. «Преобладающее мнение, — говорит Карнап, — состоит в том, что синтаксис и логика, несмотря на некоторые точки соприкосновения между ними, являются в основном теориями совершенно различного характера. Предполагается, что синтаксис языка устанавливает правила, согласно которым лингвистические структуры (то есть предложения) должны строиться из элементов (таких, как слова или части слов). С другой стороны, предполагают, что основная задача логики должна заключаться в формулировке правил, согласно которым из одних суждений можно выводить другие суждения; другими словами, из посылок можно выводить заключения». Далее Карнап заявляет: «Даже те современные логики, которые разделяют с нами мнение, что логика имеет дело с предложениями, все же в большинстве своем убеждены, что логика равным образом имеет дело со смысловыми отношениями между предложениями. Они считают, что в противоположность правилам синтаксиса правила логики являются неформальными»[1], то есть что они имеют отношение к значению предложений.

Но все это, по Карнапу, неверно. Принципы логики можно и следует формулировать совершенно независимо от значения слов. Их нужно формулировать просто как синтаксические правила построения и преобразования.

Но можно возразить: как мы узнаем, какие правила построения и трансформации верны? Это возможно только путем выяснения значения предложений.

Карнап отвечает на это возражение следующим образом. Это возражение, объясняет он, вызвано предубеждением, будто принципы логики должны верно выражать «истинную логику»[2]. Но утверждение, что существует «истинная логика» и ее вечно действующие принципы, которые каждая система логики должна отражать (или, по выражению

---

[1] C a r n a p, Logical Syntax, p. 1.
[2] Там же.

Витгенштейна, «показывать»), представляет собой просто «метафизическую» иллюзию.

«Мы обладаем, — пишет Карнап, — во всех отношениях полной свободой относительно форм языка; правила построения предложений и правила преобразования (последние обычно обозначаются как «постулаты» и «правила выведения умозаключений») можно выбирать совершенно произвольно. До сих пор процесс конструирования языка обычно заключается в том, чтобы определить значение основных логико-математических символов и затем рассмотреть, какие предложения и выводы будут в соответствии с этим значением логически правильны. Поскольку определение значения осуществляется в словах и, следовательно, является неточным, то вывод, достигнутый таким путем, может быть лишь неточным и двусмысленным. Связь в предложениях станет ясной только в том случае, если к ней подойти с противоположной стороны: пусть любые постулаты и правила выведения умозаключений выбираются произвольно; тогда этот выбор, каким бы он ни был, будет определять, какое значение следует придавать основным логическим символам»[1].

Эта точка зрения названа Карнапом «принципом терпимости»[2].

«Первые попытки оторвать корабль логики от твердой земли классических форм были, конечно, смелыми», — пишет Карнап, касаясь различных современных систем символической логики. «Но им мешало стремление к правильности», то есть то предубеждение, что они будто бы должны верно выражать «истинную логику». Теперь, однако, это препятствие удалось преодолеть, и перед нами простирается беспредельный океан «неограниченных возможностей»[3]. Эти «неограниченные возможности» в действительности означают «произвольное изобретение всевозможных видов языков».

Объясняя свой собственный метод развития принципов логического синтаксиса, Карнап пишет: «Вследствие несистематической и логически несовершенной структуры естественно сложившихся языков (таких, как немецкий или

---

1 Carnap, Logical Syntax, p. XV.
2 Там же, стр. XV и 51.
3 Там же, стр. XV.

латинский) изложение формальных правил их конструирования и преобразования было бы настолько сложным, что его едва ли возможно осуществить на практике». И далее: «В силу несовершенств естественно сложившихся языков логический синтаксис таких языков не будет развиваться, и вместо этого мы будем рассматривать синтаксис двух искусственных символических языков (то есть таких языков, которые употребляют вместо слов формальные символы)»[1]. На этой основе он смог сформулировать некоторые принципы «общего синтаксиса», применимые к любому языку.

Таковы программа и точка зрения Карнапа и его «кружка» в области логики.

Возвращаясь к логическим теориям Рассела и Витгенштейна и сравнивая их с точкой зрения Карнапа, можно увидеть, что последний быстро разделался с системой «метафизики», которую те воздвигали на основе логики.

Считая, что логика должна иметь отношение к значению слов и предложений и что должны быть некоторые абсолютные и основные логические формы предложений, отражающие основную и абсолютную логическую форму действительности, Рассел и Витгенштейн были вынуждены рассматривать отношения между предложениями и фактами, говорить об «атомарных фактах», «простых объектах», «элементах» и тому подобных вещах.

У Карнапа нет ничего похожего. Для него все вышеприведенные термины — «метафизика», причем совершенно недопустимая.

Логический анализ не касается смысла и выявления логических форм действительности. Он занимается только синтаксисом языка. Следовательно, логический анализ науки равным образом не занимается ни выяснением значения существа науки, ни доказательством ее правоты, а имеет дело только с выяснением синтаксических принципов, в соответствии с которыми строятся научные положения и взаимоотношения между этими положениями.

Следующим шагом является применение этих логических принципов к проблемам философии, то есть к «проблемам прикладной логики», к «логике науки».

---

[1] C a r n a p, Logical Syntax, p. 2, 3.

3. Формальный и материальный модусы речи

Имея дело с логическим анализом науки, Карнап различает два «модуса речи», посредством которых могут быть выражены результаты этого анализа. Первый он называет «материальным модусом речи», а второй — «формальным модусом речи».

«Первый модус говорит об объектах, положении дел, о смысле, содержании и значении слов; второй же относится только к лингвистическим формам».

Ясно, что материальный модус является «более обычным способом речи». Но формальный модус, тем не менее, является, по Карнапу, «правильным модусом речи»[1].

В своей книге «Логический синтаксис» Карнап приводит некоторые примеры материального и формального модусов речи в философии. В этих примерах одно и то же философское предложение выражено двумя модусами речи:

«*Материальный модус»*	*Формальный модус*
Вещь есть комплекс чувственных данных.	Каждое предложение, в котором имеется обозначение вещи, равнозначно классу предложений, в которых находятся не обозначения вещей, но обозначения чувственных данных.
Вещь есть комплекс атомов.	Каждое предложение, в котором имеется обозначение вещи, равнозначно предложению, в котором есть координаты пространства-времени и *определенные описательные* «функторы» (физики).
Мир есть совокупность фактов, а не вещей.	Наука есть система предложений, а не имен.
Факт есть сочетание объектов (сущностей, вещей).	Предложение есть ряд символов.
Время бесконечно в обоих направлениях — вперед и назад.	Каждое положительное и отрицательное реальное число можно использовать как координату времени»[2].

Эти примеры должны, очевидно, показать, как философские предложения можно переводить из материального

[1] C a r n a p, The Unity of Science.

[2] C a r n a p, Logical Syntax, p. 301—307.

модуса в формальный и как, кроме того, материальный модус способен ввести в заблуждение, тогда как формальный модус ясен и «правилен».

Вышеприведенные предложения в материальном модусе звучат так, как если бы они утверждали некоторые свойства объективного мира, а именно — существенные, самые общие свойства вещей, мира, фактов и времени. Но если их перевести в формальный модус, становится ясно, что, по Карнапу, в действительности они являются лишь синтаксическими утверждениями, то есть утверждениями не об объектах, но лишь о словах.

Таким образом, согласно Карнапу, получается, что философские предложения не связаны, как это обычно считают философы, с выяснением «природы» свойств вещей, мира, фактов, времени и т. п.; они представляют собой синтаксические предложения о словах, а не об объектах. И то, что это именно так, будет выяснено посредством употребления «правильного формального модуса речи».

«Мы различаем соответственно этому, — говорит Карнап, — три вида предложений: 1) предложения об объектах, 2) предложения о псевдообъектах, 3) синтаксические предложения»[1].

Предложения науки являются предложениями об объектах. Если употреблять материальный модус, то это будут предложения о свойствах объектов; но так как мы вообще не должны употреблять материальный модус, то применять так предложения науки мы не можем. С другой стороны, философские предложения, касающиеся анализа науки, являются предложениями о псевдообъектах, когда они выражены посредством материального модуса. Нам кажется, что они говорят «об объектах», но если они вообще имеют значение, то они «равнозначны» синтаксическим предложениям, то есть предложениям, выраженным формальным модусом.

«Употребление материального модуса, — объясняет Карнап, — ведет к вопросам, обсуждение которых приводит к противоречию и неразрешимым трудностям. Противоречия, однако, немедленно исчезают, если мы ограничиваемся применением правильного формального модуса речи.

---

[1] Carnap, Logical Syntax, p. 286.

Вопросы о видах фактов и объектов, встречающиеся в различных языках, оказываются псевдовопросами»[1].

Карнап дает различные примеры затруднений и споров, возникающих вследствие неправильного употребления материального модуса речи и вводящих нас в заблуждение; среди них есть, например, такие, которые возникают из первых двух утверждений, приводимых в цитированном выше списке.

«Предположим, что позитивист отстаивает следующий тезис: «Вещь есть комплекс чувственных данных», а реалист отстаивает тезис: «Вещь есть комплекс атомов». Тогда возникает бесконечный спор из-за псевдовопроса о том, что же представляет собой вещь в действительности. Если мы перейдем к формальному модусу речи, то в этом случае будет возможно примирить оба тезиса… ибо различные возможности перевода предложения о вещи в равнозначное синтаксическое предложение, очевидно, не являются несовместимыми друг с другом. Спор между позитивизмом и реализмом — бесцельный спор о псевдоположениях, происходящий исключительно вследствие употребления материального модуса речи»[2].

«Для полной безопасности, — писал Карнап, подразумевая безопасность от «бесцельных споров о псевдоположениях», — было бы лучше полностью избегать материального модуса… Если этот модус все же приходится применять, то необходимо особенно позаботиться о том, чтобы выраженные посредством него положения были такими, которые можно выразить также и посредством формального модуса. В этом заключается критерий, отличающий в философии подлинные положения от псевдоположений»[3].

4. Логика науки

После того, как установлено различие между материальным и формальным модусами речи, следует обратиться к «логике науки»; в пределах последней надо позаботиться

---

1 Carnap, The Unity of Science.
2 Carnap, Logical Syntax, p. 301.
3 Там же.

о том, чтобы говорить обо всем, используя только «правильный формальный модус»; при необходимости же употребления материального модуса нужно сделать так, чтобы сказанное в материальном модусе можно было бы перевести в формальный модус.

Говоря о науке вообще, Карнап заявляет: «Наука есть система положений, основанных на непосредственном опыте и контролируемых посредством экспериментальной проверки… Проверка основана на протокольных положениях»[1].

Это обобщенное заявление необходимо подвергнуть тщательному анализу, ибо упоминания о «непосредственном опыте» и «экспериментальной проверке» сильно напоминают материальный модус речи. Карнап не анализирует науку как «основанную на опыте», но исследует ее в качестве «научного языка» или ряда «научных языков» (соответствующих различным наукам). Он относится к науке как к «системе положений»; он утверждает, что существенная особенность науки состоит в том, что ее положения основаны на «протокольных положениях».

Что представляют собой протокольные положения? Карнап объясняет их сущность следующим образом:

«Простейшие положения на протокольном языке относятся к данному и описывают непосредственно данные опыта, или феномены, то есть простейшие состояния, о которых возможно знание»[2].

Однако это выражено материальным модусом. Дадим то же самое объяснение посредством формального модуса: «Простейшие положения на протокольном языке являются протокольными положениями, то есть положениями, не нуждающимися в оправдании и служащими основаниями для всех прочих положений науки»[3].

Таким образом, программа логического анализа науки имеет строго формальную синтаксическую природу. Ее задача — показать, как наука, вся система научных положений, выводится соответственно определенным формальным правилам из протокольных положений.

---

[1] C a r n a p, The Unity of Science.
[2] Там же.
[3] Там же.

Очевидно, эти правила в реальной научной практике оказались бы исключительно сложными. Но можно выразить то, что здесь подразумевается, посредством простого примера.

Предположим, что мы имеем дело с двумя «показаниями прибора» (pointer-readings) x и y; наша задача состоит в том, чтобы сформулировать некое научное обобщение, показывающее, как y зависит от x. Тогда их «показания» будут нашим «протоколом».

Предположим теперь, что мы имеем следующие протокольные положения:

$$\begin{array}{ll} x = 1 & y = 2 \\ x = 2 & y = 4 \\ x = 3 & y = 6 \\ x = 4 & y = 8 \end{array}$$

Тогда из этого протокола мы сможем вывести следующую генерализацию, или научное положение:

$$y = 2(x).$$

Эта часть процедуры соответствует той стороне науки, которую Карнап описал, сказав, что ее положения «основаны на непосредственном опыте» и что она показывает, как научные положения первоначально выводятся из протоколов. Но научные положения далее «контролируются экспериментальной проверкой», то есть, выведя эти положения из протоколов, их нужно проверить, испытать и затем исправить в соответствии с протоколом.

Возьмем еще несколько «показаний». Если генерализация продолжает соответствовать протоколам, то все в порядке, и генерализация остается в силе. Но предположим, окажется, что оно больше не соответствует протоколам. В таком случае генерализацию следует пересмотреть и необходимо вывести иную генерализацию, которая будет соответствовать иным протоколам.

Предположим, например, что, получив показания во второй раз, мы имеем протоколы:

$$\begin{array}{ll} x = 1 & y = 4 \\ x = 2 & y = 8 \\ x = 3 & y = 12 \\ x = 4 & y = 16 \end{array}$$

Тогда наша прежняя генерализация не годится. Но новая простая генерализация, а именно: $y = 4(x)$, также неприемлема, поскольку первый протокол все еще остается в силе и данная генерализация, соответствующая второму протоколу, не будет соответствовать первому. Самым правильным было бы попытаться найти некоторый третий фактор z, переменные значения которого дадут нам возможность прийти к генерализации, соответствующей обоим протоколам. Итак, мы приходим теперь к третьему протоколу:

$z = 1$	$x = 1$	$y = 2$	$z = 2$	$x = 1$	$y = 4$
$z = 1$	$x = 2$	$y = 4$	$z = 2$	$x = 2$	$y = 8$
$z = 1$	$x = 3$	$y = 6$	$z = 2$	$x = 3$	$y = 12$
$z = 1$	$x = 4$	$y = 8$	$z = 2$	$x = 4$	$y = 16$

и выводим генерализацию, исправленную с учетом поправок:

$$y = 2\,(zx)$$

Таким образом, «логический анализ науки» показывает, как целая система научных положений основана на протокольных положениях. Он, далее, показывает, как научное положение, обладая генерализирующей или упорядочивающей природой, суммирует ряд протокольных положений и предсказывает дальнейшие положения такого же ряда.

Например, генерализация $y = 2(zx)$ подытоживает ряд протокольных положений, на которых она основана, и предсказывает дальнейшие положения того же ряда; так, например, если

$$z = 5 \text{ и } x = 3, \text{ то мы будем иметь } y = 30.$$

Таким образом, вся логика науки будет выражена чисто формальным синтаксическим путем. По Карнапу, мы имеем дело только с положениями и формальными отношениями положений, а не с их значением и не с их отношением к объективной действительности.

Итак, наука основана на данных протокольных положений; она развивается, испытывается и проверяется не посредством сравнения научных положений с действительностью, а путем сравнения их с относящимися сюда

последующими протокольными положениями. Этот «результат» резюмирован последователем Карнапа Нейратом следующим образом:

«Предложения следует сравнивать с предложениями, а не с «опытом», или каким-либо «миром», или с чем-нибудь еще. Все эти бессмысленные удвоения принадлежат к более или менее утонченной метафизике, и поэтому их следует отвергнуть. Каждое новое предложение сопоставляется с совокупностью предложений, имеющихся налицо и согласованных друг с другом. *Предложение называется правильным, если его можно отнести к определенной системе.* Все то, что мы не можем систематизировать, отбрасывается как неправильное. Вместо того чтобы отвергать новые предложения, мы можем также в случае затруднительности решения изменять всю систему предложений до тех пор, пока не сможем включить новое предложение…

В данной теории мы всегда остаемся внутри области речи-мышления»[1].

Карнап приводит некоторые случаи этого общего «логического анализа науки» в применении к отдельным наукам. Каждая наука отличается своим собственным «языком», и он говорит о «различных языках», которые «можно различать в области науки».

Хотя наука в отличие от философии или «логического анализа науки» говорит на «языке объектов» (то есть имеет дело с объектами посредством «материального модуса»), тем не менее «вопросы о видах фактов и объектов, разбираемых различными науками, раскрываются как псевдовопросы».

Следовательно, чтобы дать представление о какой-либо науке, не следует говорить ни о «видах фактов и объектов», которые эта наука изучает, ни о том, как она изучает их и получает различные сведения о них. Наоборот, науку следует рассматривать просто как систему для создания положений, выраженных на ее особом языке.

Так, об экономической науке Карнап говорит следующее: «Рассмотрим, например, язык политической экономии,

---

[1] Neurath, Sociology in Physicalism, цит. Вейнбергом в «An Examination of Logical Positivism», p. 277.

который можно охарактеризовать, указав, что предложения его можно построить из выражений «предложение и спрос», «заработная плата», «цена» и т. п., соединенных таким-то и таким-то путем»[1].

Таким образом, по Карнапу, получается, что логический анализ в политической экономии ничуть не связан с «видами фактов», которые определяют, например, систему заработной платы. Политическая экономия есть лишь «язык», основанный на протоколах, в которых встречаются слова, подобные «заработной плате».

5. Физикализм

Дав общий «логический анализ науки» и показав, что отдельные науки характеризуются своими «различными языками», Карнап поспешно переходит к обобщению, которое можно считать венцом его особой «системы».

Цель этого обобщения состояла в том, чтобы показать возможность существования единого всеобщего языка науки, на который можно перевести все положения, имеющиеся на различных языках отдельных наук. Таким образом, вместо того чтобы быть простым собранием различных языков, наука раскрывается как единство; это «единство науки» устанавливают путем демонстрации того, что есть всеобщий язык науки, на который можно перевести все научные положения.

Этот язык был назван «физическим языком», а теория «единства науки» — «физикализмом».

Применим в виде исключения «материальный модус» речи и укажем, что, согласно «физикалистской» теории единства науки, получается, будто вся наука касается одного мира, причем эта теория выявляет основную физическую природу этого мира. Но поскольку применение «материального модуса» означало бы вульгарную «метафизику», то возвратимся к так называемому «правильному формальному модусу речи».

Теория физикализма может быть выражена очень просто. Имеется некий язык, называемый физическим языком, на который можно перевести все научные положения. Другими

---

[1] Carnap, The Unity of Science.

словами, на физическом языке всегда найдется положение, равнозначное любому научному положению.

Карнап переходит к определению физического языка в формальном и в материальном модусах речи: «Физический язык характеризуется тем, что положения простейшей формы:

в формальном модусе	*в материальном модусе*
придают особому ряду координат (три пространственные координаты и одна временна́я координата) определенную ценность или ряд ценностей физического состояния;	выражают количественно определяемое свойство определенного состояния в определенное время“ [1].

Затем Карнап резюмирует теорию физикализма:

«Наши исследования различных отраслей науки ведут к заключению:

„*в формальном модусе —*	*в материальном модусе —*
что каждое научное положение можно перевести на физический язык;	что каждый факт, содержащийся в предмете науки, можно описать на физическом языке“ [2].

Карнап поясняет также, что не только научные обобщения, но и протоколы, на которых эти обобщения основаны и посредством которых их проверяют, можно перевести на физический язык. Таким образом:

в формальном модусе —	*в материальном модусе —*
положения протокольного языка можно перевести на физический язык;	данные непосредственно опыты являются физическими, то есть пространственно-временны́ми событиями“ [3].

«Физический язык, — заключает Карнап, — есть универсальный язык, и поскольку никакой другой язык не известен, он является языком всей науки…

Для каждой отрасли науки, разумеется, удобно иметь специальную терминологию, приспособленную к ее опре-

---

[1] Carnap, The Unity of Science.

[2] Там же.

[3] Там же.

деленному предмету изучения. Все, что утверждается в наших положениях, состоит в том, что эти виды терминологии сконструированы непосредственно в форме системы определений и должны в конечном счете относиться опять к физическим определениям. Если мы имеем единый язык для всей науки, то исчезает разграничение между ее различными отраслями. Следовательно, тезис физикализма приводит к тезису единства науки»[1].

6. Материализм — методический и очищенный

В конечном счете на основании этого «тезиса» оказывается, что Карнап является материалистом, именно «методическим» материалистом.

«Наш взгляд, что протоколы составляют основу всего научного здания, можно назвать методическим позитивизмом, — пишет Карнап. — Подобно этому, тезис о том, что язык физики есть универсальный язык, можно определить как методический материализм… Наш подход часто называли позитивистским; его можно с одинаковым основанием назвать материалистическим. Против такого названия ничего нельзя возразить при условии, если не пренебрегать различием между более старой формой материализма и методическим материализмом, который представляет собой ту же самую теорию в очищенном виде. Тем не менее ради ясности мы предпочли бы название «физикализм», потому что наша теория состоит в том, что язык физики есть универсальный язык и может поэтому служить в качестве основного языка науки»[2].

Таким образом, может показаться, что субъективный идеализм, логический анализ, логический позитивизм, с одной стороны, и материализм — с другой, то есть теории, которые в течение многих лет, и на страницах данной книги в частности, боролись друг с другом, в конце концов примирены физикалистской теорией Карнапа.

Гегель в свое время сравнивал «Абсолют», относительно которого предполагалось, что в нем примирились и стали тождественными все различные или противоречивые моменты,

---

[1] Carnap, The Unity of Science.
[2] Там же.

с «ночью, когда все кошки серы». Пожалуй, это сравнение относится и к теории физикализма.

Но следует подчеркнуть, что «методический материализм» Карнапа является теорией, приводящей к области «логического синтаксиса» или исключительно «речи-мышления». Это — теория синтаксиса языка науки; она запрещает нам и думать о «видах фактов и объектов», разбираемых какой-либо наукой.

Таким образом, Карнап указывает: «Все положения, принадлежащие метафизике, нормативной этике и метафизической эпистемологии… в действительности не могут быть проверены и потому ненаучны. Как правило, такие положения мы считаем бессмысленными… Мы не выдвигаем утверждений относительно реальности данного и видимости физического мира, или наоборот, ибо логический анализ показывает, что такие утверждения принадлежат к разряду не поддающихся проверке псевдоположений»[1].

Таковы в общих чертах первоначальные философские взгляды Венского кружка.

---

[1] Carnap, The Unity of Science.

Г Л А В А XI

ПРОГРАММА ОБЕДНЕНИЯ МЫСЛИ

1. «Анализ» науки

Логические (или «методические») позитивисты претенциозно заявляли, что их «логический анализ науки» вполне был свободен от нежелательного субъективизма и солипсизма, которые были характерны для теорий Маха, Рассела, Витгенштейна. Эти «методические материалисты» претендовали, конечно, на то, что их анализ якобы вполне свободен от «метафизики» любого рода, будь то «метафизика» традиции Беркли — Юма или Бэкона — Гоббса.

Допустим, что это так. Но их анализ был свободен от таких влияний лишь в той степени, в какой он отказывался сказать что-либо о *содержании* науки, ее *значении* и ее связи с человеческой жизнью и действительным миром, в котором протекает эта жизнь, потому, что их анализ имел дело только со *словами,* а не со значением и обоснованием смысла этих слов, и потому, что в действительности он вообще не рассматривал науку как *знание,* хотя бы даже как знание, относящееся к «моему собственному опыту».

Вся вереница философов, от Беркли до Витгенштейна, «толковала» или «анализировала» науку с той целью, чтобы доказать, что ее предмет ограничен порядком и расположением «впечатлений», «элементов», или «чувственных данных», доставляемых чувственным опытом. Посредством такого «толкования» или «анализа» эти философы фальсифицировали подлинное *объективное значение* науки как научного знания об объективном материальном мире.

Точно таким же был «анализ» науки, произведенный Карнапом, несмотря на то, что Карнап пытался избежать субъективистских выводов и даже называл себя материалистом. Его анализ *также* затемняет объективное значение

науки как научного знания об объективном материальном мире. Карнап достигает этого, категорически отрицая возможность сказать что-либо о содержании или значении науки, полагая, что наука вообще не имеет никакого отношения ни к объективному миру, ни к миру опыта.

Основным аргументом чистых эмпиристов, от Беркли до Витгенштейна, всегда было то, что они объявляли всякие рассуждения об объективном материальном мире или о материи бессмысленной «метафизикой». Карнап повторял этот аргумент. Он лишь добавлял, что то же самое относится и к рассуждениям об опыте самих Беркли и Витгенштейна. «Мы не выдвигаем утверждений о том, является ли действительным данное (то есть данный опыт), а явление физического мира видимостью, или vice versa, ибо логический анализ показывает, что подобные утверждения относятся к разряду не поддающихся проверке псевдоположений».

Другими словами, «мы не выдвигаем утверждений» относительно того, с чем, собственно, имеет дело наука, и «мы» не допустим, чтобы кто-либо выдвигал подобные утверждения, потому что они не имеют значения. Науку следует рассматривать как ряд положений, основанных на определенных, данных нам простых протокольных положениях, испытываемых и проверяемых по их отношениям к таким же протокольным положениям. Наука не сравнивает свои положения «ни с опытом, ни с каким-либо миром, ни с чем-либо еще».

Совершенно ясно, что положения Карнапа могут запутать и скрыть объективное значение науки не менее успешно, чем это делал самый крайний догматический субъективизм.

Те, кто после долгого раздумывания о значении науки и объеме или границах возможного научного знания в конце концов воспринял принципы «логического позитивизма» и «логического анализа науки», находятся в таком же «счастливом положении», как команда, описанная Льюисом Кэрроллом в «Охоте за снарком»:

> «Есть на картах моря, острова, вся земля…
> Капитана же хвалим за то,
> что для нас он достал: карту лучшую взял,
> на которой нет ничего!»

Важно не дать ввести себя в заблуждение тем различием, которое Карнап проводит между «предложениями об объектах» и «синтаксическими предложениями». «Логический анализ науки» состоит из синтаксических предложений, но наука сама по себе состоит не из синтаксических предложений, а из предложений об объектах. Наука, выраженная в материальном модусе, относится к объектам.

Но выдвигается возражение: если наука относится к объектам, то зачем бросать Карнапу упрек в том, что он затемняет своим анализом объективное значение науки?

Однако то, что «наука относится к объектам», можно выразить, согласно Карнапу, более точно, сказав, что «наука состоит из предложений об объектах», то есть что она состоит из предложений, в которых встречаются такие слова, как «предложение и спрос», «заработная плата», «витамины», «атомы», «электроны» и т. п. Никто не станет возражать против этого; это лишь положение относительно языка науки, и оно совершенно правильно. Но если спрашивают, обозначают ли слова, употребляемые наукой, что-либо существующее в объективном мире, то Карнап отвечает, что мы не должны задавать таких «псевдовопросов».

Следовательно, хотя и можно согласиться с тем, что наука выражена на языке объектов, это положение ни на один шаг не приблизит нас к пониманию объективного значения науки. Ибо, когда мы говорим об объективном значении науки, мы думаем не столько о синтаксисе языка науки, сколько об отношениях между научной мыслью и материальной действительностью. Карнап говорит, однако, что мы должны думать не об отношениях между предложениями и их объектами или об отношениях между мышлением и действительностью, но только об отношениях одних предложений к другим и об отношениях одних мыслей к другим мыслям.

Таким образом, утверждение Карнапа о том, что научные положения являются «предложениями об объектах», не устраняет путаницы, внесенной в вопрос об объективном значении науки, но лишь усугубляет ее.

При формулировании своих выводов Карнап проявляет такую же изворотливость, какую я отмечал у Витгенштейна. Он уклоняется от высказывания того, что ясно подразумевается в его выводах, а именно, что мы не имеем знаний об объективном материальном мире. Карнап, конечно, не говорит, что он отрицает объективность нашего знания, — он просто не высказывает никаких суждений об этом. Но если вы не отрицаете объективности нашего знания, то для чего так тщательно и изысканно избегать высказываний об этом? Какова цель этого? Что это означает? Очевидно, только желание исказить и скрыть факт объективности нашего знания.

Так, «логический анализ» Карнапа, несмотря на кажущуюся новизну его отдельных положений, явился в сущности продолжением традиции Беркли — Витгенштейна.

Теперь перейдем к более детальному разбору «логического анализа» Карнапа.

2. Протокольные положения

Понятие «протокола», «протокольных положений» и «протокольного языка» имеет первостепенное значение в «логике науки» Карнапа. Протоколы не только образуют первичную основу всей системы научных положений, но научные положения в конечном счете подвергаются испытанию, проверяются, принимаются, отвергаются или пересматриваются путем сравнения их с протоколами.

Поэтому нужно тщательно исследовать, в чем заключается сущность этих протоколов.

Вид «анализа», предпринятого Расселом и Витгенштейном, должен был показать, как все научные предложения, а в действительности и любые предложения, получаются из элементарных предложений. Таким образом, исходные данные, относительно которых считают, что на них основана наука, были выражены в элементарных предложениях, а всякое научное обобщение должно было иметь в качестве своих исходных пунктов элементарные предложения.

Карнап претендовал на то, что он очистил логический анализ от «метафизического» понятия элементарного предложения. Тем не менее в его логическом синтаксисе языка

науки протокольные положения играют точно такую же роль, какую играли элементарные предложения в менее «чистом» и «формальном» анализе Рассела и Витгенштейна.

Понятие протокола есть лишь новая версия понятия элементарного предложения. Таким образом, протокольные положения являются первичными данными, «простейшими» положениями, которые «не нуждаются в обосновании». Научные положения проверяются посредством их соотнесения с протокольными положениями тем же путем, как всякая генерализация проверяется посредством соотнесения с элементарными предложениями, являющимися ее исходными пунктами. Определение первичных протоколов связано с такими же трудностями, какие возникали при определении места первичных элементарных предложений.

Так, дав общее определение протокольного положения, Карнап ставит вопрос в его двойственной форме:

«*Формальный модус*	*Материальный модус*
Вопрос: какие виды слов встречаются в протокольных положениях?	*Вопрос:* какие объекты являются элементами данного непосредственного опыта?»

За этими вопросами в книге Карнапа «Единство науки» следует длинное рассуждение (которое было бы утомительно приводить, поскольку я уже цитировал аналогичное рассуждение при рассмотрении более ранней стадии «анализа»), смысл которого сводится к тому, что на этот вопрос можно дать различные ответы, но трудно определить, который из них правилен.

По-видимому, Карнапу и в голову не приходит, что наличие подобных трудностей указывает на то, что вопрос, который их порождает, может быть только «псевдовопросом», а весь метод анализа, порождающий подобные «псевдовопросы», оказывается «псевдометодом».

Возникает почти такое же затруднение, если мы начнем спрашивать не только о том, что представляют собой протоколы, но и о том, как мы получаем их. Протоколы являются первичной основой науки; но мы должны обладать методом, посредством которого мы можем выбирать и получать положения, составляющие эту первичную основу. Карнап,

однако, не предлагает такого метода. Он говорит нам на языке формального модуса, что протоколы являются «положениями, не нуждающимися в обосновании»; используя же материальный модус, он заявляет, что протоколы «описывают непосредственно данный опыт или явления». Но каким образом мы можем получить такие первичные и элементарные положения и какой вид будут они иметь, когда мы их получим, — об этом Карнап умалчивает.

Таким образом, совершенно ясно, что, несмотря на свою формальную точность, «логический анализ науки» оказывается несостоятельным каждый раз, когда его применяют к какой-либо реальной области научного знания. Утверждая вначале, что наука основана на протоколах, Карнап в дальнейшем не может объяснить, как получать эти протоколы.

Точность в форме может маскировать, как мы и имеем в данном случае, величайшую путаницу и отсутствие точности в содержании.

Отмеченные здесь трудности взялся разрешить самым смелым и радикальным образом последователь Карнапа Нейрат. Но философские рассуждения Нейрата делают еще более очевидными всю несостоятельность и путаный характер «анализа».

Следует вспомнить, что, согласно логическому «принципу терпимости» Карнапа, можно совершенно произвольно выбирать синтаксис языка. Нейрат применяет этот «принцип» к науке. По мнению Нейрата, было бы только «более или менее утонченной метафизикой» предполагать, что протоколы являются «простейшими положениями», «не нуждающимися в оправдании», «описывающими непосредственно данный опыт», и т. п. Поэтому ученые могут совершенно произвольно выбирать любые предложения в качестве своих протоколов, и если при этом у них возникнут какие-либо затруднения, они могут отбросить эти протоколы, а вместо них принять другие.

Таким образом, вопрос о том, какие предложения являются протоколами, а какие — нет, решается время от времени путем соглашения между учеными, То, как они приходят к этому решению, является, по Нейрату, их личным делом и не имеет ничего общего с логикой или философией.

Изучение принципов, в соответствии с которыми принимаются подобные решения, — дело «социологии», именно новой отрасли социологии, которая изучает особое общественное поведение ученых[1].

Подобное «радикальное» обращение с наукой я могу рассматривать не иначе как reduction ad absurdum метода «анализа», порождающего это обращение. Этот прием обходит вопрос о логических основах науки и изображает метод науки как произвольное жонглирование положениями. Принципы, определяющие, какие положения должны приниматься наукой, а какие — отвергаться, Нейрат отбрасывает посредством формулы: «социология».

Таким образом, понятие первичного протокола, подобно своему предку — понятию элементарного предложения, порождает одни лишь затруднения и нелепости. Здесь можно сделать два следующих замечания.

Во-первых, что бы ни представлял собой протокол, но, поскольку «анализ» науки основан на протоколах, он является анализом, отрицающим, что наука представляет собой объективное знание, то есть систему положений, которые могут быть проверены и проверка которых показывает, что они соответствуют объективной действительности.

Согласно этому анализу, научные положения основаны на протоколах и должны проверяться путем их сравнения с протоколом. Следовательно, их истинность не находится ни в каком соответствии с объективным миром, но только в соответствии с протоколом. Что касается самого протокола, то он является «данным» или произвольно выбранным. Следовательно, не существует никакого испытания, которое показало бы соответствие протокола объективному миру. «Истинность» науки не заключается в ее соответствии объективному миру — это была бы «более или менее утонченная метафизика»; истинность науки заключается в определенной внутренней связи между положениями, выдвигаемыми учеными.

Нейрат говорит, что социология может объяснить, как и почему ученые приходят к своим выводам. Но это лишь отговорка, так как социология, в конце концов, сама является

---

[1] См. W e i n b e r g, An Examination of Logical Positivism, p. 276.

лишь наукой, основанной, подобно остальным наукам, согласно взглядам Нейрата, на произвольно выбранных положениях. Было бы очень трудно объяснить, исходя из чисто философских оснований, почему группа «ученых» философов всячески скрывает тот факт, что наука дает объективное знание. Но я подозреваю, что, если даже социология окажется неспособной объяснить до конца, почему ученые достигают именно таких-то конкретных результатов, она вполне сумеет объяснить, почему они берутся именно за данный, а не какой-либо иной вопрос, но не объяснит то решение вопроса, которое ими достигнуто. Однако значительно труднее объяснить выводы, достигнутые некоторыми философами, потому что у них имеется сильное и глубоко обоснованное социологическое стремление тщательно скрыть тот факт, что данные науки обладают объективной истинностью.

Во-вторых, какова реальная основа всего этого теоретизирования о протоколах?

Их основой является тот факт, что наука идет от практики и эксперимента к теории и затем проверяет и дальше развивает свою теорию в связи с практикой и экспериментом. Поскольку результаты практики и эксперимента становятся известными в результате наблюдений, то можно сказать, что все научные теории возникают из наблюдений и наблюдениями проверяются. Следовательно, для развития научного знания в целом весьма важно, чтобы наблюдения были правильно зафиксированы, и чем «точнее» наука, тем важнее становится фиксация данных наблюдений.

Этот факт Карнап и логические позитивисты явно пытаются выразить в своей теории протоколов. Но им не удалось выразить его правильно.

Допустим, что протоколы следует определить как «записи наблюдений», но в таком случае:

1. Нельзя говорить, что они абсолютно «не требуют обоснования», потому что записи наблюдений требуют обоснования, нуждаются в тщательной проверке и в действительной практике не только требуют обоснований, но и получают их.

2. Нельзя говорить, что записи наблюдений «описывают непосредственно данный опыт или явления», потому что то, что они описывают, есть объективные материальные факты.

Например, если ученый записывает показания гальванометра, то он записывает не свой собственный субъективный опыт, а объективные влияния определенных физических процессов на определенный физический объект, именно на гальванометр.

3. Как только будет выяснено, какие именно наблюдения следует произвести, уже нельзя будет произвольно решать, какие из записей следует отвергнуть и какие принять.

Произвольно и догматически настаивая на том, что философия науки не должна выходить за пределы логического синтаксиса или «речи-мышления» и не должна иметь дело со значением предложений или их взаимоотношением с фактами, Карнап и его последователи окончательно запутались и пришли к «неразрешимым трудностям».

Так, считая, что наука основана на записях наблюдений, они пытаются дать синтаксическое или формальное определение записей наблюдений. Такого определения не может быть. Запись наблюдения является тем, что она есть, и получает свое место в системе науки в силу того факта, что она регистрирует некоторое наблюдение; эта запись не формальное определение, она относится к значению наблюдаемого факта. Не существует особых слов или способов соединять слова, эквивалентных записи какого-либо наблюдения. Поиски такого формального определения привели логических позитивистов к ряду нелепостей. Например:

1. Они постулировали исходные простые и не требующие обоснования положения, которые составляют логическую основу всех других положений.

2. Пытаясь определить, как можно узнать эти положения, они совершают то, что сами считают непростительным грехом в философии, то есть задают вопросы, на которые не может быть ответа.

3. Отказываясь затем ответить на подобные вопросы, они впадают в еще большую нелепость, предположив, что основные данные науки выбираются совершенно произвольно и что выбор какой-либо определенной научной теории есть просто вопрос «социологии».

4. И, наконец, совершив сами все эти нелепости, они обвиняют тех, кто считает, что наука дает знание об объективном материальном мире, в том, что последние будто бы

являются «метафизиками», занимающимися «бесцельными спорами о псевдоположениях».

3. Физический язык

Обратимся теперь к некоторым соображениям относительно теории «физикализма» Карнапа, к которой он пришел на основе своей «логики науки».

«Логика науки» Карнапа априорно устанавливает, какой должна быть логическая форма науки (или общий «логический синтаксис» «языка науки»). Теория физикализма выведена из априорных соображений.

Согласно этой теории, наука в целом состоит из множества различных наук, каждая из которых имеет свой особый язык и основывается на своих собственных протоколах; но, так или иначе, должно существовать какое-то единство науки. Это последнее нельзя вывести из рассмотрения того действительного способа, благодаря которому все различные отрасли науки имеют дело с общим предметом, а именно с объективным материальным миром, потому что нам ведь запрещено говорить что-либо об объективном значении науки, кроме упоминания о том, что наука употребляет «язык объектов». Следовательно, аргументирует Карнап, если существует единство науки, то это должно означать, что существует один универсальный язык науки, на который можно перевести все положения всех наук.

Таким образом, «универсальный язык науки» создан для того, чтобы помочь логической теории выйти из затруднительного положения. Необходимость подобного языка основана на его необходимости для логической теории Карнапа. Она вовсе не основана на конкретном исследовании науки и ее предмета. Если мы станем рассматривать не логические теории, а действительные науки, изучающие различные стороны реального материального мира, то мы легко можем заметить, что нет никакой необходимости в том, чтобы все различные аспекты объективного материального мира выражать только при помощи одного ряда терминов. Тот факт, что для теории Карнапа требуется подобный язык, указывает на какую-то порочность самой теории Карнапа, а не на необходимость существования подобного языка.

Следовательно, самый постулат универсального языка науки является произвольным постулатом. Еще более произвольна характеристика этого языка, а именно утверждение, что универсальный язык это «физический язык».

Каждое положение каждой науки, утверждает Карнап, можно перевести на «физический язык», то есть на язык, «характеризуемый тем фактом, что положения простейшей формы придают специфическому ряду координат (три пространственные координаты и одна координата времени) определенную ценность или ряд ценностей физического состояния».

В чем заключается обоснование подобного обобщения? Его можно искать, но безрезультатно. Все, что Карнап дает в своей книге «Единство науки», — это несколько утверждений крайне общего характера, касающихся каждой науки и утверждающих, что ее принципы *можно* перевести на язык физики. Если перейти от общих положений к исследованию отдельных случаев, то в применении теории физикализма мы столкнемся с весьма значительными затруднениями.

Возьмем, например, экономическую науку. Карнап определил «экономический язык» как язык, в котором встречаются выражения «предложение и спрос», «заработная плата», «цена» и пр. Предположим, что «положения простейшей формы» на «экономическом языке» были бы представлены в качестве примеров в таком положении, как: «Ходж (рабочий на ферме) получает 6 фунтов (заработной платы)». Можно ли это положение «перевести» на язык физики? В этом примере для меня совершенно очевидны два момента:

1. Поскольку истинно, что Ходж получает за неделю труда на ферме заработную плату в 6 фунтов, то имеется определенное физическое событие, которое, как говорит Карнап, можно выразить посредством некоторого положения, «придающего специфическому ряду координат… определенную ценность или ряд ценностей физического состояния», ибо Ходж и казначейские билеты, получаемые им в виде вознаграждения за свой труд, являются физическими объектами.

2. Но тем не менее это физическое положение не является переводом того положения, что Ходж получает заработную плату. Ибо то, что подразумевается под *рабочим*, под *заработной платой* и под 6 фунтами, рассматриваемыми как сумма *денег*, никоим образом не может быть выражено в физических терминах. Рабочий и деньги имеют физическое существование, но отношения, которые определяют бытие Ходжа как рабочего, получающего заработную плату, не являются чисто физическими отношениями, и ни Карнап, ни кто-либо другой никогда не будут иметь возможность выразить их как физические отношения.

Можно привести множество других примеров, но достаточно одного, чтобы доказать обратное. Можно с уверенностью утверждать, что: 1) какое бы положение ни выдвигалось, если оно истинно, то истинно и некоторое физическое положение, но 2) это не значит, что все то, что может быть сказано, может равным образом быть выражено посредством физических терминов. Тот факт, что для каждого положения можно подобрать соответствующее ему физическое положение, никоим образом не означает того, что язык физики есть универсальный язык, на котором можно высказать любое положение.

«Единство науки» существует. Но это единство состоит в действительности в том, что все различные науки изучают хотя и различные, но связанные друг с другом стороны единого материального мира; но единство науки не состоит в том, что все положения всех наук можно будто бы выразить одним и тем же рядом терминов, а именно — физических терминов.

Следовательно, теория физикализма есть не только теория, основанная на чисто произвольных и априорных началах, но и явно ложная теория. И тот факт, что Карнап со своим методом «анализа» вынужден прибегнуть к подобной теории, лишь показывает, что правило Карнапа, состоящее в том, что мы должны изучать не содержание науки, но лишь ее синтаксическую форму, есть такое правило, которое делает невозможным истинный научный анализ.

Теория физикализма «правильно», как это было показано выше, выражается посредством формального модуса.

Но Карнап выражает ее также и в материальном модусе. Выраженный в материальном модусе физикализм означает утверждения относительно природы фактов, как например: «Каждый факт, содержащийся в предмете науки, можно описать на физическом языке», то есть в положениях, которые «выражают количественно определяемое свойство определенного положения в определенное время». Другими словами, все факты состоят в существовании «количественно определяемого свойства определенного положения в определенное время».

Здесь, так же как и в случае с Расселом и Витгенштейном и их «атомарными фактами», анализ Карнапа приводит в конце концов опять к попытке априорного выражения первичной природы мира.

Карнап называет это «методическим материализмом», являющимся «очищенной формой» «более старого материализма». Но трудно понять, в чем же состоит это очищение? Теория физикализма, выраженная в своем материальном модусе, есть просто догматическое изложение самой примитивной формы «более старого» механистического материализма, который «сводит» все к физическим движениям и говорит, что качественные различия иллюзорны. Сам прогресс науки наглядно показывает, что этот старый механистический взгляд на природу материального мира совершенно непригоден для объяснения различных явлений, с которыми мы встречаемся в практической жизни.

Тем не менее в физике существует определенная универсальность. Если рассматривать различные формы движения в мире, то можно заметить, что каждая форма движения содержит физическое движение[1]. Имеется много форм движения материи. При одних условиях происходят только физические движения. При других условиях физические изменения ведут к образованию химических атомов и молекул, и на основе физических процессов происходят химические процессы. На более высоких стадиях организации химические процессы порождают органические

---

[1] Ср. Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, 1953, стр. 44—59.

процессы, а органические процессы — человеческую мысль и общественную жизнь. На каждой стадии развития движения материи возникают отношения и соответствующие законы движения, которые не являются физическими отношениями или законами; появляются свойства, которые не являются физическими свойствами, но имеют физическую основу. Физические явления в этом смысле являются основными и всеобщими.

Но теория физикализма Карнапа искажает действительную природу всеобщности физики, то есть всеобщности физического движения и его значения как основы всякого движения. В самом деле, до тех пор, пока мы имеем дело исключительно с «языком науки» и нам не разрешается иметь дело с содержанием науки и тем видом фактов, которые выражает наука, — до тех пор невозможно уловить действительную природу всеобщности физики и «единства науки».

Если бы мы могли написать полную историю эволюции мира, то могли бы рассмотреть в ней последовательное появление и развитие все более высоких форм движения материи. Первая глава касалась бы просто физических движений. Но в ней было бы показано, как эти физические движения порождают тенденции к образованию организаций более сложного рода и как на определенной стадии такие тенденции ведут к образованию молекул. Как только это произошло, в мире появляются новые, химические процессы. Позднее появляются те особые химические соединения, которые порождают явления жизни. Эволюция живых существ порождает такую организацию, как мозг, которая приводит к возникновению сознательных и целеустремленных форм жизни, общественного бытия, общественной истории и т. д. Можно ли написать такую историю исключительно посредством физических терминов? Нет, невозможно. Такая физическая история мира не была бы в состоянии описать все те новые связи, свойства и законы движения, которые последовательно возникают в мире в ходе всеобщего мирового развития.

Предположение, что история мира должна быть только физической историей, было бы в действительности чисто

«метафизическим» предположением. Это предположение означает, что физические события будто бы являются в некотором абсолютном смысле «первичной действительностью», так что чисто физическое объяснение мира должно полностью выяснить, что представляет собой в конечном счете мир. Но ведь истина состоит в том, что для того, чтобы приблизиться к построению полной картины мира, необходимо описать события на всех стадиях его развития. Например, чтобы охватить со всей полнотой жизнь человеческого существа, необходимо изучать его с общественной, экономической, психологической, физиологической, химической и тому подобных точек зрения, так же как и с физической; комплекс движений, составляющих его жизнь, нельзя «свести» к узко физическим движениям.

4. Методический материализм и неметодический субъективизм

На основе своей теории «физикализма» Карнап объявил себя «методическим материалистом». Я уже показал, что этот «материализм» на самом деле примитивен, догматичен и не выдерживает никакой критики и что в действительности он вовсе не материализм, а по существу лишь теория о словах. Но можно также показать, что этот псевдоматериализм, напротив, содержит в себе полную противоположность материализма, а именно — тот же самый субъективный идеализм и солипсизм, которые были характерной особенностью всех философских предшественников Карнапа — Беркли, Юма, Маха, Рассела, Витгенштейна.

Возьмем, например, уже цитированное выше положение Карнапа: «Предположим, что позитивист отстаивает тезис: «Вещь есть комплекс чувственных данных», а реалист отстаивает тезис: «Вещь есть комплекс атомов». Если мы перейдем к формальному модусу речи, то в таком случае возможно примирить оба тезиса».

Здесь Карнап предлагает «примирить» материализм и субъективный идеализм, то есть тот взгляд, что вещи имеют объективное материальное существование, независимое от всякого сознания, и тот взгляд, что вещи являются комплексами чувственных данных. Он осуществляет

это «примирение», говоря, что описание вещей посредством чувственных данных и описание их при помощи материальных терминов — не противоречивые описания, а просто два противоположных способа употребления нашего языка.

Но если истинно *и то,* что вещи суть комплексы атомов, *и то,* что вещи суть комплексы чувственных данных, то это означает, что атомы являются конструкциями из чувственных данных, так как вещи не могли бы быть одновременно и комплексами атомов и комплексами чувственных данных.

Таким образом, «примирение» материализма и субъективного идеализма (или, как говорит Карнап, «реализма» и «позитивизма») означает на самом деле отказ от материализма и признание субъективного идеализма. Ибо если допустить, что можно равным образом описывать вещи при помощи чувственных данных, так же как при помощи материальных терминов, то субъективный идеализм окажется истинным, а материализм ложным. «Перевод в формальный модус речи» может затемнить этот факт, но не может от него уйти.

Таким образом, мы встречаем у Карнапа все тот же самый субъективный идеализм, хотя и замаскированный, поскольку он пропитан идеями всех его предшественников от Беркли до Витгенштейна.

Карнап, так же как Беркли, Мах и Витгенштейн, упорно настаивает на том, что материалистический «тезис» о существовании объективного материального мира и соответствии наших ощущений и мыслей этому миру есть якобы бессмыслица и чистая «метафизика». Он также настаивает, что выдвинутая Беркли и Махом противоположная теория о том, что все существующее состоит из наших собственных ощущений, идей, опыта, равным образом есть бессмыслица и «метафизика». «Мы не выдвигаем никаких утверждений относительно того, являются ли наши данные подлинной реальностью, а физический мир — лишь явлением, или же наоборот, потому что… подобные утверждения принадлежат к разряду не поддающихся проверке псевдоположений».

Но метод разрешения философского спора путем отказа от признания существования спорного вопроса

не выдерживает критики. Тот, кто отрицает существование материального мира, прямо ли утверждая, что он не существует, или говоря, что рассуждения о нем — бессмыслица, неминуемо скатится к позиции субъективного идеализма и в конечном счете солипсизма, утверждающего, что не существует ничего, за исключением ощущений, идей, опытов.

Рассмотрим снова некоторые из уже приводившихся положений Карнапа относительно протоколов. «Простейшие положения на протокольном языке… описывают непосредственно данный опыт или явления… Вопрос: какие объекты являются элементами данного непосредственного опыта?.. Наши исследования различных отраслей науки приводят к выводу, что… данные непосредственного опыта являются физическими, то есть пространственно-временны́ми событиями».

Здесь прямо предполагается, что протоколы имеют дело с «элементами непосредственного опыта». И поскольку научное знание едва ли может иметь дело с данными вне того, что дано в протоколах, научное знание должно иметь дело с «данным опытом». Поскольку «данный опыт» есть «мой опыт», то это означает, что было бы трудно избежать солипсистских выводов относительно знания, если бы на помощь не явился «правильный формальный модус речи», для того чтобы избежать разоблачения подлинной сущности теории Карнапа и выводов, к которым она ведет. Поскольку дальше говорится, что «данный непосредственный опыт различных индивидов представляет собой физические, то есть пространственно-временны́е события», излагаемая здесь форма субъективного идеализма сходна с формой субъективного идеализма, популяризированной Махом, согласно которой физические события являются конструкциями из элементов непосредственного опыта[1].

---

[1] А. А й е р в книге, озаглавленной «Foundations of Empirical Knowledge» («Основы эмпирического знания»; причем эти основы он берет из работ множества различных философов, и в особенности Карнапа), на последней странице совершенно определенно излагает субъективистский вывод логического позитивизма: «Все, что мы можем сделать, — это разработать технику для предсказывания течения нашего чувственного опыта».

5. Как убить философию

Логический позитивизм Венского кружка, несмотря на «научные» и даже «материалистические» претензии, есть лишь вариант старого берклеанского субъективного идеализма, сущность которого состоит в «объяснении» и «анализе» научного знания таким путем, который лишал бы его всякого материалистического содержания. Теории Венского кружка представляли собой только стадию развития этой ложной и вводящей в заблуждение философии, согласно которой наука лишилась всякого значения и стала лишь простой системой построения слов.

Логический позитивизм отвергает исторический спор между идеализмом и материализмом в философии, утверждая, будто они представляют собой лишь два взаимоисключающие языка, и конфликт между ними проявляется только в связи с составлением псевдоположений в «материальном модусе». Таким образом, логический позитивизм представляет собой последнее убежище идеализма.

Логический позитивизм принимает точку зрения Рассела и Витгенштейна относительно логики; согласно этой точке зрения, задачей логики является изучение форм предложений в отрыве от реального мира и реальных процессов мышления, отражающих мир. Логический позитивизм доводит эту точку зрения до ее логических выводов.

В то время как Рассел и Витгенштейн изобрели «атомарные факты», соответствующие элементарным предложениям их логики, — так что форма фактов отражается или «изображается» в форме предложений, — логический позитивизм заявляет, что в логике не должно быть никаких ссылок на факты. Отсюда при разработке логики допускается совершенно произвольная свобода выбора, так что может быть изобретено любое число различных «логик» соответственно различным правилам, которые могут быть произвольно выбраны для построения и сочетания форм предложений.

Тем самым логический позитивизм отрицает какое бы то ни было соответствие между порядком и связью мыслей, с одной стороны, и порядком и связью вещей — с другой. Мы можем располагать наши мысли, как нам

нравится, но связь между нашими мыслями никогда не отразит реальных связей между вещами. Следовательно, логический позитивизм в действительности полностью отрицает существование в реальном мире какого-либо порядка и связи, которые мы могли бы стремиться открыть и выразить в своих мыслях о мире. Он последовательно развивает тот догмат, что мы не должны думать о взаимоотношениях мысли и действительности, об объективном значении нашего знания или о природе мира. Вместо этого мы должны ограничить нашу мысль «речью-мышлением», относящимся «только к лингвистическим формам». Но нет никакого обоснования для этого догмата, результатом которого является только теоретическая беспомощность. «Метод» логического позитивизма ведет поэтому лишь к гибели философии, которая всегда рассматривала природу мира и отношения между мыслью и действительностью как свои основные проблемы. Логический позитивизм ставит на место философии пустую игру словами, прикрывая ее «логическим анализом».

Таким образом, логический позитивизм лишает философию и науку объективного содержания и является программой обеднения мысли.

Г Л А В А XII

ПОЗИТИВИЗМ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ

1. Против «философских» систем

Разновидности субъективного идеализма XX века, образцом которой являются работы Рассела, Витгенштейна, Карнапа и их школ, можно дать общее название — *позитивизм*. Позитивизм претендует на то, что он является *научной* философией, применяющей новый, противоположный старому метод построения «систем» философии. В этой главе я подведу основные итоги развития позитивизма и сделаю некоторые выводы.

Одним из результатов влияния естествознания на философскую мысль было то, что в связи с ответвлением наук от философских систем и развитием ими своих собственных методов исследования стала все больше обнаруживаться тщетность и ненужность построения чисто философской «системы мира», стоящей над науками и опирающейся на умозрительные и спекулятивные методы доказательств.

Необходимость в изменении характера философии, вытекающая из развития естественных наук, уже давно была установлена и очень обстоятельно обоснована Энгельсом.

Благодаря прогрессу научного знания, пишет он в работе «Людвиг Фейербах», «с помощью данных, доставленных самим эмпирическим естествознанием, можно в довольно систематической форме дать общую картину природы как связного целого… теперь натурфилософии пришел конец. Всякая попытка воскресить ее не только была бы излишней, а *была бы шагом назад*»[1].

Современный материализм, пишет Энгельс в «Анти-Дюринге», «не нуждается больше в стоящей над прочими

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, Госполитиздат, 1955, т. II, стр. 370.

науками философии. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное значение сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительные науки о природе и истории»[1].

Вывод относительно бесплодности традиционных типов системосозидания все больше внедряется и в сознание буржуазных философов. Если некоторые из идеалистических школ и до сих пор продолжают изобретать систему за системой, то против них постоянно восстают и их критикуют «научные» эмпиристы, заявляющие, что эмпирическая наука является единственным прямым путем к знанию.

Этот принцип был руководящим принципом, например, для Конта, которому мы обязаны термином «позитивизм». Согласно Конту, «эпоха», когда люди пытались прийти к всеохватывающей точке зрения на мир путем метафизических спекуляций, осталась позади; теперь же нужно культивировать методы эмпирической науки — единственные методы, дающие «положительное знание».

Однако позитивисты-эмпиристы, протестующие против построения философских систем, рассматривают выраженную Энгельсом точку зрения о том, что эмпирическая наука вскрывает объективную взаимосвязь в природе, как форму пережитка прошлого системосозидания.

Комментируя утверждение Энгельса, что от прежней философии остается «учение о мышлении и его законах», Ленин подчеркивает, что диалектика «включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией, которая должна рассматривать свой предмет равным образом исторически, изучая и обобщая происхождение и развитие познания»[2].

Новая точка зрения диалектического материализма утверждает материалистическую теорию познания, изучающую познание как развивающийся социальный процесс,

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 25.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 21, стр. 38.

вскрывающий объективные взаимосвязи и законы движения реального материального мира.

Но позитивистские школы далеки от того, чтобы включать в свою философию теорию познания, изучающую и устанавливающую законы происхождения и развития нашего знания объективного мира; их наиболее характерная черта заключается в том, что они берут в качестве своей основы такую теорию познания, согласно которой мы можем знать о существовании только наших собственных восприятий.

Находясь под впечатлением того факта, что знание происходит из опыта и должно проверяться опытом, позитивисты забывают, что сам опыт является продуктом нашего практического взаимодействия с предметами внешнего материального мира, и вместо этого рассматривают опыт как нечто первичное, существующее само по себе. Поэтому «положительное знание», полученное в результате применения эмпирических методов, они рассматривают не как знание объективного материального мира, дающее все более и более исчерпывающее его понимание, а как знание, связанное лишь с нашими восприятиями. Только восприятия, говорят они, доставляют материал (data) для познания и являются его единственными объектами; предположение, будто восприятия порождаются действием внешних материальных вещей и дают нам о них сведения, само является формой спекуляции.

Эмпиристы этого типа развивают свою точку зрения как «научные» противники и критики всех видов философских систем, как защитники эмпирической науки и враги спекулятивной философии. Но, согласно их истолкованию науки, она не дает знания объективного мира, а состоит из формул и правил, устанавливающих соотношение между наблюдениями. В этом и состоит их узкая, субъективистская точка зрения, которую они противопоставляют философским системам прошлого.

Таким образом, позитивисты, выступая против философских систем и утверждая, что путем к знанию является именно эмпирическая наука, истолковывают научное знание не как познание взаимосвязей и законов движения объективного мира, а как познание, ограничивающееся установлением

соотношения между эмпирическими данными, то есть «чувственными данными», ощущениями, восприятиями.

Следовательно, главными особенностями позитивизма как философской тенденции являются, во-первых, учение о том, что все познание должно быть основано на опыте в противоположность умозрительному «строительству систем»; во-вторых, учение о том, что знание, основанное на опыте, может служить только для установления соотношений между наблюдениями или для предвидения результатов различных операций и не может отражать объективную действительность, существующую независимо от опыта.

2. «Логический» метод Рассела

Своим методом «логического анализа» Бертран Рассел больше чем кто-либо другой способствовал современному развитию мнимого «логического» позитивизма. Но в сущности он дал не более чем «логическую технику» переформулирования предыдущих результатов эмпирической философии.

В последней главе своей «Истории западной философии» он пишет: «Современный аналитический эмпиризм… отличается от эмпиризма Локка, Беркли и Юма внедрением математики и развитием могущественной логической техники»[1].

Это утверждение представляется совершенно правильным. Но когда Рассел добавляет: «таким образом, в отношении некоторых проблем становится возможным дать окончательные ответы, имеющие научную ценность», — он вступает на зыбкую почву, особенно поскольку это касается его собственных «вкладов».

Согласно Расселу, философия не в силах состязаться с естествознанием в разработке теории вселенной или теорий, касающихся ее отдельных составных частей. Философы прошлого ошибочно предполагали, что «априорное рассуждение может раскрыть не раскрываемые иными средствами тайны вселенной»[2]. Между тем, наоборот, знание достижимо лишь эмпирическим путем: ча-

---

[1] R u s s e l l, History of Western Philosophy, p. 862.
[2] R u s s e l l, Our Knowledge of the External World, p. 4.

стью через обычные восприятия, частью при помощи усовершенствованной техники естествознания. Задача философии, следовательно, состоит в том, чтобы подвергнуть «логическому анализу» положения, установленные обычными восприятиями и наукой. Цель этого «логического анализа» — вскрыть их *точный смысл,* точно определить, *к чему они относятся.*

Однако субъективный идеализм уже двести лет назад отказался от попытки путем «априорного рассуждения» раскрыть «не раскрываемые иными средствами тайны вселенной». Юм писал о всякой такой попытке: «Так бросьте ее (такого рода книгу. — *Ред.)* в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений!»[1] Продолжая дело Локка и Беркли, Юм полагал: а) что все наше знание, все наши идеи основаны на чувственных восприятиях, которые он называл «впечатлениями»; б) что все наше знание, все наши идеи не могут относиться ни к чему, кроме этих чувственных восприятий или впечатлений.

Следовательно, Рассел был прав, не предъявляя к своему собственному аналитическому методу никаких иных требований, кроме обеспечения «логической техники» для развития точки зрения эмпиризма прошлого.

«Можно утверждать вообще, — пишет Рассел, — что, поскольку физика или здравый смысл поддаются проверке, они должны быть способны давать истолкование только в пределах подлинных чувственных данных»[2]. Метод логического анализа дал технику для выработки этого истолкования. Эта техника необходима лишь для того, чтобы сказать, что, к чему бы ни относилось наше знание — к материальным объектам или нашим духовным процессам, — оно всегда должно истолковываться «только в пределах подлинных чувственных данных». Логический анализ ставит своей целью показать: что бы мы ни познавали, все равно наше познание будет касаться только чувственных данных.

Метод логического анализа Рассел применяет в течение уже сорока лет. В книге «Наше познание внешнего мира»,

---

[1] Д. Юм, Исследование о человеческом уме, стр. 195.
[2] Russell, Our Knowledge of the External World, p. 81.

опубликованной в 1914 году, он разработал анализ «внешнего мира» на основе «чувственных данных», анализ, в общем едва ли чем отличающийся от чисто эмпирического или позитивистского «анализа ощущений», предложенного Эрнстом Махом (даже без помощи «могущественной логической техники») в 1897 году.

Интересно, что одним из очень немногих известных философов, не упомянутых в его недавно вышедшей книге «История западной философии», является Эрнст Мах. Может быть, ссылки на него были не нужны, так как многое, сказанное Махом, было повторено Расселом. Другим примечательным фактом является незначительность прогресса, достигнутого Расселом в течение столь длительного периода применения этого «могущественного» метода.

В своей книге «Человеческое познание, его сфера и границы», опубликованной в 1948 году и являющейся, повидимому, плодом применения в течение всей его жизни метода логического анализа, Рассел, правда, продвинулся до различения «индивидуального и общественного познания»[1]. Однако он утверждает, что «индивидуальные восприятия являются основой всего нашего познания и что нет никакого метода, при помощи которого мы можем исходить из данных, являющихся общими для многих наблюдателей»[2]. Таким образом, переход от индивидуального познания своих «личных» чувственных данных к социальному познанию «общего» материального мира остается у него неразрешенной проблемой.

Хотя Рассел и сказал, что логический метод может «давать определенные ответы на некоторые проблемы», эта «проблема» не может относиться к их числу, так как она неразрешима. Эта проблема фактически возникает только из молчаливого допущения ложной точки зрения позитивизма на познание. Если познание может «исходить» только из «индивидуальных восприятий», то не может быть познания «общего» объективного мира.

Между тем в действительности познание не имеет «основы» в «индивидуальных восприятиях»; оно всегда

---

[1] Russell, Human Knowledge, ch. 1.

[2] Там же, стр. 22.

социально и свою основу имеет в человеческой общественной деятельности. Исходя только из «индивидуальных восприятий», никогда нельзя, как это ясно понимал уже Юм, выйти за пределы «индивидуальных восприятий», «...в действительности, мы ни на шаг не выходим за себя и не можем представить себе какое-нибудь бытие, помимо тех перцепций, которые появились в узком кругозоре [сознания]» [1]

Как же пытается Рассел при помощи логического анализа решить эту неразрешенную проблему?

В своем более раннем труде он утверждал, что мы можем знать о существовании только чувственных данных; поэтому он пытался «сконструировать» материальный мир из этих чувственных данных: изобразить мир как «логическую конструкцию» чувственных данных. В 1948 году Рассел сделал другую попытку.

Он начинает с установления пресловутого различия между «духовным» и «физическим»; причем «физическое» он определяет самым «логическим», хотя и непривычным путем как «вывод». Психическое явление, говорит он, — «такое, о котором человек узнает не посредством вывода», а физическое — такое, которое, «если известно, что оно имеет место, выводится и которое не признается психическим явлением» [2].

Таким образом, чувственные данные — это «духовные явления», с которыми мы непосредственно «знакомы». Что же может быть «выведено» относительно «физических явлений», с которыми никто никогда не был «знаком»? Только нечто, говорит Рассел, касающееся их «структуры». Мы осведомлены о некоторой структуре пространственных и временны́х отношений в поле наших личных чувственных данных и из этого «выводим» существование явлений аналогичной пространственно-временно́й структуры, явлений, составляющих всеобщий физический мир.

«Физические явления познаются только в отношении пространственно-временно́й структуры. Качества, присущие таким явлениям, непознаваемы, — настолько совершенно

---

[1] Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 67.
[2] Russell, Human Knowledge, p. 265.

непознаваемы, что мы не можем даже сказать, отличаются ли они от качеств, которые мы знаем как принадлежащие психическим явлениям»[1].

Что касается оправдания этого «вывода» относительно «структуры» «физических явлений», свойства которых неизвестны, то Рассел вообще не может дать ему никакого рационального объяснения. Он говорит, что наше познание физического мира основано на «постулатах» (именно — на постулатах существования физического мира и некоторых черт его структуры), которые сами «не могут быть основаны на опыте»[2]. Последние же основаны на обобщении того, что Рассел называет «животным ожиданием». Их обоснование — не логическое, а биологическое. В процессе «приспособления к среде, от которой зависит биологическое выживание», мы образуем, говорит он, некоторые «привычки к выводам»[3]. И это все, что он может сказать. Безусловно, что подобного рода разговоры относительно «среды» и «биологического выживания» сами по себе, согласно этому способу философствования, являются лишь примером той же иррациональной «привычки к выводам», которую они намерены обосновать.

Таким образом, Рассел со всей своей «могущественной логической техникой» не делает ни шагу вперед по сравнению с эмпиризмом двухсотлетней давности, поэтому и его изучение «сферы и границ человеческого знания» заканчивается давно набившим оскомину иррационализмом Юма. Юм заявил, что не может быть никаких оснований для постулирования существования внешнего материального мира, но что тем не менее мы вынуждены постулировать его в силу неискоренимой привычки. К этому Рассел прибавляет «биологическое» объяснение такой «привычки».

Каков же итог последнего «анализа» Рассела? Он заключается в том, что материальный мир изображается теперь в качестве «логической конструкции» из чувственных данных. Вместо попыток конструирования материального мира

---

1 Russell, Human Knowledge, p. 247.
2 Там же, стр. 527.
3 Там же, стр. 526.

из чувственных данных, как «элементов» мира — метод, заимствованный им у Маха, — Рассел теперь конструирует его с помощью «пространственно-временно́й структуры», наблюдаемой среди чувственных данных, а объекты или явления, которые «выводятся» для получения этой «структуры», сводятся к чему-то неизвестному.

Рассел, таким образом, возвращается на столетие назад от Маха и «выводит» существование непознаваемых «вещей в себе» Канта. Логический анализ открывает теперь материальный мир как нечто в высшей степени неизвестное и непознаваемое — подлинную «таинственную вселенную». Предполагается, что мы «выводим» (путем «вывода», которому может быть дано не логическое, а только биологическое объяснение) «пространственно-временну́ю структуру» для этой сферы вещей в себе и конструируем ее из пространственно-временных отношений, с которыми мы знакомимся как с некоей связью между чувственными данными.

Таким образом, я делаю вывод, что «логический метод» Рассела, являющийся исходным пунктом различных ответвлений «логического» эмпиризма, которого я коснусь ниже, представляет собой, по признанию самого Рассела, всего лишь метод реставрации старых теорий.

Рассел думает, что его «логический метод» придает новую силу и ясность положениям этих теорий. Я делаю как раз обратный вывод. Здесь не прогресс, а вырождение этого типа философии: нагромождение путаницы на путаницу, неясности на неясность. Такой вывод становится неизбежным, если читать сначала «Исследование о человеческом уме» Юма, а затем «Человеческое познание, его сфера и границы» Рассела.

3. «Логический» позитивизм

Иное применение «метода» Рассела привело к появлению взгляда, будто задачей философии является *анализ языка*. Эта точка зрения, известная под именем «логического» позитивизма или «логического» эмпиризма, возникла из дискуссий, которые в начале двадцатых годов нашего столетия велись в так называемом Венском кружке. При

этом главную роль сыграли взгляды венского философа Морица Шлика.

Точка зрения Шлика возникла из потребности во все более последовательном и строгом применении (чем до того времени) позитивистского принципа протеста против философских систем.

Все философы, созидающие системы, пытались ответить на вопрос, каковы основные элементы мира; в своих системах они пытались теоретически построить мир из этих основных элементов. Так, метафизические материалисты утверждали, что основные элементы мира — материальные частицы и что все происходящее является механическим взаимодействием частиц. Идеалисты, наоборот, доказывали, что основными элементами мира являются духи и что, кроме деятельности духа, ничто не существует реально. Все эти взгляды на природу основных элементов мира, все подобные попытки построить систему мира характеризуются Шликом как «метафизические».

Позитивисты решили покончить с построением таких систем. Они говорят, что мы ничего не можем познать методами метафизической спекуляции и созидания систем; знание основано на опыте, относящемся к чувственным объектам, с которыми мы знакомимся в опыте; оно должно быть завоевано не путем метафизической спекуляции, а методами эмпирической науки. Но забегая так далеко, позитивисты сами делаются метафизиками.

Позитивизму самому нужно освободиться от метафизики, в которую он неизбежно впадает, утверждая, что основные элементы мира — это *чувственные данные,* с которыми мы знакомимся в опыте, и строя свою собственную «систему мира» как *систему упорядоченных чувственных данных.* Такова, например, философская система, изложенная в книге Маха «Анализ ощущений». Такова же философская система, изложение которой дается в книгах Рассела «Наше познание внешнего мира», «Анализ материи» и «Анализ разума».

Шлик и Венский кружок не ошиблись, полагая, что позитивизм заключает в себе значительные элементы «метафизики». Они решили очистить позитивизм

от «метафизики», устранить из него последние следы системосозидания.

Шлик считал, что строгий эмпиризм должен исключать всякие формы «метафизической» системы мира. Философия не должна стремиться к метафизическому «построению» мира из каких-либо «основных элементов». Он выдвинул довольно простую формулировку требований эмпиризма, сводящуюся к исключению «метафизики».

Правильность или ложность любого высказывания должна быть доступна проверке на опыте, говорил Шлик. Другими словами, человек всегда должен быть способен определить, с помощью какого вида опыта можно проверить, правильно или ложно данное суждение (положение); он в состоянии предложить метод, при помощи которого можно, по крайней мере теоретически, проверить на опыте истинность или ложность чьих-либо суждений.

«Метафизические» суждения, говорил Шлик, это такие суждения, правильность или ложность которых не может быть проверена опытом. По отношению к любому «метафизическому» суждению нужно поставить вопрос: как изменится мой опыт в зависимости от истинности или ложности данного суждения? Если бы оказалось, что в моем опыте никакой разницы нет, то «метафизический» характер суждения был бы доказан.

Например, чем будет отличаться мой опыт в зависимости от того, состоит ли мир в конечном итоге из тел или из духов? Шлик полагал, что как для метафизических материалистов, так и для метафизических идеалистов опыт, который, по их мнению, порождается в одном случае взаимодействием тел, а в другом — взаимодействием духов, совершенно одинаков. Фактически здесь мы имеем случай, аналогичный «случаю с розой, которая и под другим именем испускала бы столь же приятный запах». Будет ли роза «в действительности» телом или духом, запах ее будет одинаков. Иными словами, истинность или ложность подобных метафизических суждений никак не отражается на опыте. Поэтому нельзя сказать, истинны они или ложны. Они — пустые суждения, только игра словами, бессмыслица.

Исходя из этой формулировки требований строгого эмпиризма, согласно которой всякое суждение должно быть

построено так, чтобы его можно было проверить на опыте, а суждение, не поддающееся проверке, бессмысленно, Шлик впервые сформулировал принцип: «Смысл суждения — в его методе проверки». Из этого принципа он извлек «самые строгие выводы» о будущих задачах философов и о бессмысленности философии прошлого.

Согласно Шлику, только суждения о фактах и научные суждения имеют смысл, потому что лишь такие суждения поддаются проверке. Их метод проверки на опыте как раз и придает им смысл. Суждения же, обычно создаваемые философами, не являются, следовательно, ни суждениями о реальной действительности, ни эмпирическим обобщением естествознания и поэтому бессмысленны.

Этот вывод относительно бессмысленности философии Витгенштейн формулирует так: «Правильный метод философии следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме предложений естествознания; то есть того, что не имеет никакого отношения к философии; и всегда, если кто-либо захочет сказать нечто метафизическое, надо доказать ему, что он не вкладывает никакого смысла в отдельные знаки в своих предложениях. Некоторых этот метод не удовлетворит; они не почувствуют, что мы их учим философии, но это единственно строгий правильный метод»[1].

Сам Шлик то же самое выразил в более краткой и более догматической форме: «Больше не будет писаться книг о философии, но все книги будут написаны в философском стиле»[2].

Этим он, очевидно, хотел сказать, что задача заключается не в построении философских систем, состоящих из чисто спекулятивных рассуждений об основных элементах вселенной, а в том, чтобы ясно формулировать научные суждения, то есть так, чтобы ясно был виден их способ проверки на опыте.

Спрашивается — действительно ли удалось Шлику очистить позитивизм от метафизики? Ответ может быть только отрицательным.

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Philosophicus, 6.53.

[2] S c h l i c k, Communication to the 7th International Congress of Philosophy, 1930.

«Принцип проверки» — это переформулировка того принципа позитивизма, согласно которому философия лишь истолковывает предложения естествознания. Для позитивиста в основе научного знания лежат чувственные данные, составляющие его предмет. Элементами познаваемого мира, притом его первичными элементами, являются чувственные данные. Шлик был совершенно прав, указывая, что эта «метафизическая» точка зрения — не больше как только формулировка философской системы. Но он ограничился лишь тем, что метафизическое понятие «чувственные данные» заменил метафизическим понятием «опыт».

«Принцип проверки» Шлика, утверждающий, что смысл всякого суждения — в его способе проверки на опыте, превратил «опыт» индивида в метафизический абсолют. Этот «опыт» сделался первичной реальностью, относительно которой Юм сказал: «Попробуем унестись воображением в небеса, или в крайние пределы вселенной; в действительности, мы… не можем представить себе какое-нибудь бытие, помимо тех перцепций, которые появились в узком кругозоре [сознания]»[1].

Витгенштейну в «Логико-философском трактате» удалось подметить метафизический характер точки зрения на «опыт» как на первичную реальность, и он выразил мнение, что эта точка зрения была не только метафизической, но и «мистической».

«То, что утверждает солипсизм, — вполне правильно», — пишет Витгенштейн и добавляет: «…только это не может быть высказано, а выявляется само собой… Строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. *Я* в солипсизме сжимается до лишенной протяжения точки и остается реальностью, координированной с ней».

В созерцании этой ограниченной, солипсистской «реальности» Витгенштейн нашел нечто мистическое. «Созерцание мира «Sub specie aeterni»* — это созерцание его как

---

[1] Д. Юм, Трактат о человеческой природе, стр. 67.

* С точки зрения вечности. — *Прим. ред.*

ограниченного целого. Чувствование мира как ограниченного целого — это мистическое чувствование»[1].

Таким образом, абсолютный опыт Шлика, связанный с «принципом проверки», делается объектом метафизического созерцания «sub specie aeterni», а его «очищение» предложений естествознания приводит не к разумному пониманию, а к «мистическому чувствованию».

Шлик сказал: «Больше не будет писаться книг о философии». Однако редко бывает, чтобы высказывание какого-либо учителя так быстро искажалось его последователями, как в данном случае.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейн убедительно показал метафизический характер «антиметафизической» точки зрения Шлика. Он показал также, что попытка Шлика реформировать позитивизм является системой субъективного идеализма. Но сам Витгенштейн довел этот субъективный идеализм до его последнего логического вывода — до солипсизма.

Однако последователи Шлика в Венском кружке, особенно Рудольф Карнап, пытались писать свои книги в другом «философском стиле». Шлик и Витгенштейн рассматривались в Венском кружке как представители «правого крыла». Так называемое «левое крыло», руководимое Карнапом, пыталось добиться лучших результатов.

Его представители стремились к двум целям.

Во-первых, они не могли удовлетвориться выводом Шлика из «принципа проверки» о невозможности философских суждений (propositions). Ясно, что философы будут стремиться формулировать философские суждения; а чтобы избежать бессмысленной «метафизики», необходимо открыть природу *имеющих смысл* философских суждений.

Во-вторых, они пытались найти такой путь развития эмпирической философии, который окончательно освободил бы ее от субъективизма и солипсизма, преследующих ее уже двести лет; но субъективизм и солипсизм до

---

[1] W i t t g e n s t e i n, Tractatus Logico-Philosophicus, 5.62; 5.64; 6.45.

сих «пор не удалось преодолеть ни одному философу-позитивисту.

Карнап считал, что нетрудно определить, какое поле деятельности для философского исследования оставляет «принцип проверки» Шлика и что поэтому вполне возможно определить предмет философских суждений.

Выдвижение «принципа проверки» имело своим результатом усиление внимания к *языку,* к «логике языка». Метафизические суждения философов критиковались не за установление ими чего-то сомнительного или ложного, а за то, что философы соединяли слова таким образом, что при тщательном критическом исследовании их методы оказывались бессмысленными, поскольку суждения не поддавались проверке и, значит, ничего не утверждали. Критика метафизики, таким образом, была основана на критическом анализе языка; и, соответственно этому, если философия помогала разъяснять методы эмпирической науки и смысл научных суждений, то это делалось на основе анализа языка.

Законной областью философского исследования, таким образом, является логический анализ языка. Философы были неправы, предаваясь философским спекуляциям относительно природы мира; это приводило только к лишенной смысла метафизике. Их подлинной задачей был анализ языка, устанавливавший эмпирические факты и обобщения относительно мира. «Философское, то есть логическое, исследование должно быть анализом языка».

Но если установлен предмет философии — именно логический анализ языка, — то, доказывает Карнап, можно сказать, что природа философских суждений отличается от эмпирических научных суждений. Утверждения Шлика и Витгенштейна, что философские суждения не имеют смысла и что смысл имеют только эмпирические научные суждения, ошибочны. Философские суждения относительно метафизической природы мира бессмысленны; философия должна иметь дело не с метафизической природой мира, а с логической природой языка.

Карнап поэтому ввел различие — по его мнению, основное — между двумя классами суждений. С одной стороны, есть суждения о фактах и суждения естествозна-

ния — суждения, которые должны проверяться на опыте и смысл которых дается им методом проверки. С другой стороны, есть суждения, связанные с анализом языка. Первые Карнап назвал «суждениями об объектах», вторые — «логическими суждениями». Философские суждения являются не суждениями об объектах, а логическими суждениями.

После этого Карнап начал определять природу «логических» суждений. Логическое, или философское, суждение не может иметь отношения ни к каким «объектам», а относится только к словам-символам. Оно касается языка, а не того, чего касается язык. Отсюда следует, что логический анализ языка, отождествляемый теперь с философией, не может иметь никакого отношения к взаимоотношению между символами и символизируемыми ими объектами, то есть не может иметь отношения к «смыслу». Он имеет дело исключительно с отношениями символов с символами в логической структуре или синтаксисе языка. Говорить об отношении между «символами» и символизируемыми объектами — это значит пытаться применять «предметный язык» в философии и, таким образом, впасть в метафизику.

Философские суждения, говорит Карнап, должны поэтому рассматриваться как суждения логического синтаксиса.

Сущностью логического синтаксиса, по мнению Карнапа, является его «формальный» характер. «Нельзя ничего говорить о значении символов или смысле выражений, можно говорить только о видах и порядке символов, при помощи которых конструируются выражения»[1].

Таким образом, мы находим у Карнапа двойное сведение философии: во-первых, сведение ее предмета к логическому анализу языка и, во-вторых, сведение логического анализа к синтаксису, исключающее какое-либо отношение к смыслу. Карнап полагает, что в результате этого сведения он не только четко очертил сферу «логической» философии позитивизма, но и окончательно освободил эту философию

---

[1] Carnap, Logical Syntax, p. 1.

от всяких следов метафизики, и в особенности от субъективного идеализма и солипсизма.

Позитивизм в течение всей своей истории пытается избежать выводов субъективного идеализма. Позитивисты всегда истолковывают знание в духе субъективного идеализма, хотя и пытаются избежать выводов из их собственных аналитических истолкований. Карнап считал, что спасение от субъективного идеализма найдено, поскольку его философия исключает всякое истолкование какого бы то ни было знания. Он полагал, что его философия не может быть обвинена в ограничении сферы научных суждений «узким кругом» индивидуальных чувственных данных Юма, поскольку она совершенно отказалась от каких бы то ни было высказываний относительно смысла суждений и ограничилась лишь исследованием их синтаксических форм и синтаксических отношений.

Эти усилия Карнапа были попыткой устранить семейных духов при помощи одного средства, а именно — не говорить о них. Их вой, вопли и лязг цепей в процессе их шествия по мрачным коридорам обнесенных рвами владений позитивизма игнорировались как не имеющие смысла.

Каковы же были последствия сведения философии к «логическому синтаксису»?

1. Задачу «анализа науки» Карнап считал основной задачей философий. Этот «анализ» сводится к анализу научного языка. Вопросы смысла и значимости научных суждений исключаются. Единственная характерная черта науки, которую надо отметить, — это то, что она является изменяющейся «системой предложений», которые должны «постоянно согласовываться»; при этом «согласованность» определяется синтаксическими отношениями каждого научного предложения к другим предложениям системы. «Правильность» любой научной теории зависит от того, как она может быть приспособлена к существующей системе научных предложений, — и ни от чего другого.

Эта характеристика науки основана только на формальном «анализе языка науки». Она совершенно не считается с содержанием науки. Она полностью пренебрегает действительным процессом развития научного знания и научными открытиями, вскрывающими взаимосвязи и законы

движения реального мира. В этом отношении философия логического позитивизма более спекулятивна и более отдалена от науки, чем любая прежняя спекулятивная философия. Результатом истолкования науки логическим позитивизмом является абсолютный отрыв философии от науки.

Однако нельзя сказать, что идеи логических позитивистов вовсе не связаны с некоторыми тенденциями в науках, не влияют на науку и не применяются широко в некоторых из последних формулировок научной теории.

Но что это означает? Лишь то, что идеи логического позитивизма отражают и поддерживают тенденцию к формализму в научной теории, тенденцию, чуждую развитию науки как реального знания внешнего мира.

Взгляды логического позитивизма соответствуют фактически формалистической тенденции в современной науке. Сторонники логического позитивизма не предъявляют требований, чтобы научные теории давали доступную пониманию картину взаимосвязей и законов движения реального мира; с их точки зрения, требуется только одно, а именно, чтобы научные теории заключали в себе формулы, которые вместе с правилами применения этих формул должны быть «согласованы» с основанными на наблюдении суждениями (называемыми на логикопозитивистском жаргоне «протокольными суждениями»).

Такой формализм в настоящее время больше всего присущ физике. Так, Дирак, например, говорил, что невозможно «создать мысленную картину» объективных физических процессов[1], и физик не должен пытаться сделать это. И эта точка зрения временно даже стала считаться «ортодоксальной» в теоретической физике. Цель физики — выработать формулы, которые помогут исчислять результаты экспериментов, но не могут быть «поняты» «и которые никто не сможет объяснить с точки зрения вклада, внесенного ими в «картину» реального физического мира.

Именно это уклонение науки в сторону формализма и нашло свое выражение в «философии науки» логического позитивизма.

---

[1] См. Dirac, Quantum Mechanism, Preface to 1ct-ed.

2. В сфере логики точка зрения, что «логика — это синтаксис», привела к выводу, будто принципы логики совершенно произвольны и условны; так что принимаемая нами «логика» целиком дело свободного выбора. «Пусть любые постулаты и любые правила, лежащие в основе выводов, выбираются произвольно…»[1]

Здесь, в сфере логики, взгляды логического позитивизма также соответствуют крайнему формализму в логической теории. Принципы логики рассматриваются не как эффективное орудие мышления, имеющего своим предметом реальный мир. С точки зрения логического позитивизма они должны вырабатываться чисто формалистическим путем, как символические построения.

Выводы, которые логический позитивизм делает по отношению к науке и логике, раскрывают его как форму иррационалистической философии. Попытка очищения позитивизма от метафизики только низвергает его в болото иррационализма. Соответствие научной теории реальному миру отрицается вместе с практической проверкой этого соответствия. Подлинные принципы рационального мышления, принципы логики, зависят от произвольного выбора синтаксических правил языка.

Суть этих выводов логического позитивизма состоит в утверждении бессилия науки и разума как орудий знания, в признании их полной «никчемности в борьбе за благополучие человека.

4. Профессор Айер подводит итоги

Полезные итоги позитивистских выводов дал профессор А. Дж. Айер; но ему удалось лишь выявить, что позитивизму присуща точка зрения субъективного идеализма, которую Карнап так упорно стремился окутать в мрак «логического синтаксиса».

Профессор Айер сам говорит, что его труд «Язык, истина и логика» является «чем-то вроде руководства»[2]. В конце этого «руководства» он наивно замечает: «…в природе философии нет ничего, что может оправдать существование борющихся

---

[1] Carnap, Logical Syntax, p. X.
[2] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2nd ed., p. 5.

между собой философских партий или «школ»… Согласно этому, мы, то есть те, кто заинтересован положением дел в философии, не можем больше признавать деления философов на партии. Ибо мы знаем, что если вопросы, по которым спорят партии, по своему характеру логические, то на них можно дать определенные ответы. А если эти вопросы не логические, то они должны быть или отклонены как метафизические, или сделаться предметом эмпирического исследования»[1].

Итак, профессор Айер полагает, что «деление философов на партии» приходит к концу, так как философская партия Витгенштейна и Карнапа, к которой он принадлежит, утверждает, будто все другие партии говорят бессмыслицу. Айер стоит за то, чтобы философия отбросила всякое метафизическое созидание систем и предоставила исследование реальной действительности эмпирической науке, ограничиваясь лишь анализом языка. Он думает, что, дав эту формулу, школа логического позитивизма, последователем и популяризатором которой он является, подвела под философию новый фундамент, поднимающий ее над школами и партиями.

Айер стоит за «отрицание метафизики» — «метафизического тезиса, согласно которому философия дает нам знание реальности, выходящей за пределы мира науки и здравого смысла»[2]. Он отрицает «суеверное мнение, будто делом философа является построение дедуктивной системы»[3]. Метафизика, говорит он, — «буквальная бессмыслица»[4], так как она состоит из предложений, которые и не являются «аналитическими» и не могут быть проверены на опыте.

Предложение может иметь значение, настаивает он, только тогда, когда 1) оно является аналитическим в том смысле, что его «значимость зависит исключительно от определений символов, которые оно заключает»[5], или 2) когда оно устанавливает какой-либо факт или гипотезу, которая может быть проверена на опыте, то есть если оно является эмпирическим суждением.

---

[1] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2nd ed., p. 133—134.
[2] Там же, стр. 33.
[3] Там же, стр. 46.
[4] Там же, стр. 45.
[5] Там же, стр. 78.

Эмпирические суждения, объясняет он, — это такие суждения, которые удовлетворяют критерию возможности их проверки, а это означает, что они функционируют как «правила предвидения будущего опыта»[1] Они всегда «относятся в конечном итоге к нашим чувственным содержаниям»[2] и всегда могут «быть переведены в предложения, касающиеся чувственных содержаний»[3].

«Чувственные содержания» Айера есть то же самое, что Рассел называет «чувственными данными», а Мах — «элементами» опыта.

Согласно Айеру, предложения неметафизической философии — это аналитические суждения, касающиеся тех видов символов, которые употребляются в эмпирических суждениях. Философия имеет дело со словами и состоит из «определений или формальных последствий определений»[4]; выполняет необходимую функцию «очищения и анализа»[5]. Она «очищает» наше эмпирическое знание, переводя его «в предложения, касающиеся чувственного содержания».

«Очищение» и «окончательный» ответ на вопросы, заданные «непартийной» философией Айера, заключаются в том, что все, о чем мы можем составить понятие — «весь небесный хор и все убранство земли», по выражению Беркли, — является «логическим построением» на основе «чувственных содержаний».

Что касается самих «чувственных содержаний», то они определяются «как элемент чувственного опыта»[6]. Они не «существуют», говорит Айер, а «случаются». «Когда мы говорим, что данное чувственное содержание, или чувственный опыт, существует, мы говорим только, что оно случается»[7]. Все существующее — лишь логическое построение на основе чувственного содержания, которое возникает как элемент чувственного опыта.

---

[1] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2nd ed., p. 151.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 59.
[4] Там же, стр. 57.
[5] Там же, стр. 51.
[6] Там же, стр. 122.
[7] Там же, стр. 123.

Отсюда становится очевидным, что в философии Айера чувственный опыт, состоящий из случаев чувственного содержания, является последней реальностью, метафизическим абсолютом, к которому должно быть сведено все существующее и с точки зрения которого должно быть объяснено все знание. Из этого вытекает также, что все разговоры Айера об отказе от метафизики, как и всякая подобная болтовня его учителей, — фальшивы. Позитивистская доктрина о чувственном опыте как последней реальности является чисто спекулятивной метафизикой, хотя она и маскируется под «аналитическое» учение о «языке».

Излагая метафизическую теорию чувственных содержаний, Айер объясняет, что сфера чувственного опыта находится за пределами таких «земных различий», как различие между духовным и физическим.

«Отвечая на вопрос, чем являются чувственные содержания — духовными или физическими, следует сказать, что они не являются ни тем, ни другим, или, скорее, что различие между духовным и физическим неприменимо к чувственным содержаниям. Оно применимо только к объектам, которые представляют собой логические построения на его основе. Но действительным отличием одного такого логического построения от другого является то, что они созданы различными чувственными содержаниями, или чувственными содержаниями, находящимися в разных отношениях»[1].

Все это, конечно, преподносится с целью ответить на возражение, что сведение всего к элементам чувственного опыта является субъективным идеализмом. О, нет, говорит Айер, чувственные содержания не субъективны, они не «духовны». Чувственные содержания не только далеки от того, чтобы быть духовными, но и сам дух — не что иное, как логическое построение на основе чувственных содержаний.

Этот «окончательный ответ» был впервые придуман в конце прошлого столетия Эрнстом Махом, назвавшим его «нейтральным монизмом». Вопрос же, на который не ответили ни Мах, ни Айер, следующий: могут ли чувственные

---

[1] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2nd ed., p. 123.

содержания «случаться» как-нибудь иначе, чем в качестве элемента чувственного опыта какого-либо чувствующего организма? Конечно, не могут. Поэтому и Мах и Айер говорят, что все эти внешние объекты, существование которых отражается в чувственном опыте чувствующего организма, являются только «логическими построениями» на основе элементов чувственного опыта, в котором они отражаются. А это уже субъективный идеализм, то есть определенная школа, определенная философская партия. Причем это весьма дискредитированная партия, настолько дискредитированная, что ее приверженцы пускаются на различные словесные ухищрения, пытаясь доказать, будто они не имеют к ней никакого отношения.

Что касается «материальных вещей», объектов внешнего материального мира, то Айер говорит, будто «существование материальной вещи определяется как действительный и возможный случай чувственных содержаний, создающих его как логическое построение»[1]. Таким образом, «говорить о материальных вещах — это для каждого из нас способ говорить о чувственных содержаниях… Каждый из нас «строит» материальные вещи на основе чувственных содержаний»[2].

Сказав это, Айер еще раз уверяет, что он не субъективный идеалист.

«Хотя это и факт, что чувственное содержание не может возникнуть лишь путем определения, не будучи воспринятым в опыте, и что материальные вещи создаются чувственными содержаниями, — объясняет он, — однако было бы ошибкой делать вывод, к которому пришел еще Беркли, будто материальная вещь не может существовать, если она не воспринимается… Конечно, нет противоречия в утверждении существования материальной вещи, которая никогда в действительности не воспринималась. Ибо, утверждая, что вещь существует, хотят лишь сказать, что некоторые чувственные содержания возникали бы, если бы осуществился особый ряд условий, касающихся возможности и положения наблюдателя;

---

[1] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2nd ed., p. 123.
[2] Там же, стр. 65.

и такое гипотетическое предположение может быть вполне правильным, хотя бы даже нужные условия никогда не были осуществлены»[1].

В этом отрывке Айер не отдает долга справедливости Беркли, который больше чем двести лет тому назад дал такое же «объяснение» того, как материальные вещи могут «существовать, не будучи воспринимаемыми». Приводя в пример стол в своем кабинете, Беркли объясняет, что хотя стол и является — если мы воспользуемся терминологией Айера — «построением на основе чувственных содержаний», тем не менее можно уверенно сказать, что стол существует, даже если его не воспринимают, «разумея тем самым, что, находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его»[2]. Точно так же можно сказать, что и горы на другой стороне луны «существуют», разумея тем самым, что, хотя их никто никогда и не воспринимал, можно предположить, что люди, когда облетят вокруг луны на ракете, увидят их.

Здесь полнейшее совпадение взглядов Айера и Беркли. Ведь субъективный идеалист Беркли отрицает не то, что бессмысленно отрицать, — будто материальная вещь не может «существовать, не будучи воспринимаемой», но их «безусловное существование… без какого-либо отношения к их воспринимаемости»[3]. А это как раз то, что отрицает и Айер.

Без оригинальности, но, согласно его собственной характеристике, «с большей страстью, чем это разрешает себе большинство философов»[4], профессор Айер делает заключение об учениях современных позитивистов.

Последовательно продолжая свои ухищрения, профессор Айер говорит даже, что излагаемые им учения позитивистов — не позитивизм. Он заявляет, что, согласно «позитивистскому принципу проверки», суждения имеют смысл только тогда, когда какой-либо опыт может «окончательно» их проверить. Но имеется множество весьма осмысленных суждений, которые никогда не могут быть

---

1 A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2nd ed., p. 140—141.
2 Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 62.
3 Там же.
4 A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2nd ed., p. 5.

«окончательно» проверены. Например, суждение «все люди смертны» проверяется каждый раз, когда кто-либо умирает, но никогда не может быть проверено *окончательно,* потому что, сколько бы людей ни умирало, никогда нельзя доказать, что нет таких живых людей, которые никогда не умрут. Поэтому, говорит профессор Айер, «мы «уклоняемся» от «позитивистского принципа проверки» и принимаем принцип проверки в «смягченной форме», допускающий, что проверка может быть не всегда «окончательной»[1].

«Мы расходимся во взглядах» с позитивизмом, говорит Айер. И, однако, нет позитивиста — живого или мертвого, — который «расходился бы во взглядах» с Айером.

Позитивизм, говорит Айер, стоит над партиями в философии. Но в философии есть партия тех, кто утверждает, что материальные вещи — это построения на основе чувственного опыта и что поэтому существование материальных вещей зависит от существования чувственного опыта, и партия тех, кто утверждает, что существование чувственного опыта зависит от существования материальных вещей. Позитивисты — сторонники одной из этих партий, выступающей против другой. Их «непартийность», подобно «непартийности» «независимых» в местных выборах, является лишь трюком, при помощи которого они хотят скрыть свою партийную политику.

Айер пытается показать, что учения позитивизма неуязвимы, так как они «аналитичны». Они «не описывают поведения физических или даже духовных объектов; они дают определения или формальные последствия определений»[2].

Таким образом, «материальную вещь» Айер «определяет» с точки зрения действительного или возможного «случая чувственных содержаний» и из этого «определения» извлекает «формальные последствия», будто «материальные вещи создаются чувственными содержаниями». Айер объявляет этот вывод неуязвимым, так как он является формальным последствием определения. Материальная

---

[1] A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2nd ed., p. 135.
[2] Там же, стр. 57.

вещь — это, *согласно определению,* построение на основе чувственных содержаний, так же, как, например, профессура в философии — это, согласно определению, должность, занимаемая в университете. Против этого не может быть никаких возражений.

Вот один из примеров, показывающих, как позитивизм ищет убежища в схоластическом словоизлиянии. Конечно, вы можете определять слова, как вам нравится; но возникает вопрос, имеют ли ваши слова отношение к реальным вещам? Например, капитализм можно определить как систему обеспечения величайшего счастья огромнейшему числу людей путем предоставления полной свободы частным предприятиям, но при этом остается невыясненным вопрос, соответствует ли это определение подлинной реальности капиталистического общества. И когда Айер определяет материальные вещи как построения на основе чувственных содержаний, остается невыясненным вопрос, соответствует ли это определение материальным вещам, с которыми мы имеем дело в нашем действительном опыте. Ибо, если кто-либо прекращает записывать определения воображаемых «построений» и следит за уроками практической жизни, то это может убедить его в том, что материальные вещи имеют абсолютное существование независимо от того, как они воспринимаются, и что позитивистское определение со всеми его «формальными последствиями» — лишь пример схоластического надувательства.

Пытаясь подвести итоги учениям позитивизма, Айер, во всяком случае, сумел очень ясно обрисовать их действительный характер.

Он показывает, что позитивизм, хотя и маскируется «логической» фразеологией, *является метафизической системой субъективного идеализма,* системой, согласно которой мир — лишь «логическое построение», которое «строит каждый из нас» на основе своего чувственного опыта.

Он ясно показывает, что *позитивизм* — это *система словесного надувательства,* которая путем схоластической игры словами пытается избежать вопроса о реальных отношениях вещей.

Он ясно показывает, что *позитивизм — система иррационализма.* Эта система уводит логику на путь формали-

стических определений, а науку — па путь «предвидения будущего опыта», отрицая силу разума и науки создавать орудия мысли и действия, при помощи которых можно завоевать познание объективного мира и власть, необходимую для его преобразования.

5. Позитивизм — не научная философия

Позитивизм исходит из той точки зрения, что построение философских «систем» тщетно: всякое знание должно быть основано на опыте, и эмпирическая наука — единственный путь к положительному знанию.

Сторонники позитивизма характеризуют последний как такое философское течение, которое решительно порывает с системами прошлого и открывает совершенно новый — научный и эмпирический — путь развития философии. Вместе с тем они стремятся оставить в тени как раз те основные черты позитивизма, которые характеризуют его как что угодно, но только не как научную философию.

1. Основная черта позитивизма заключается в том, что он, считая эмпирическую науку единственным путем к положительному знанию, усматривает задачу философии в истолковании и «разъяснении» результатов, достигнутых наукой. При этом он исходит из теории познания, согласно которой индивидуальные восприятия являются данными, на которых строится все знание. В соответствии с такой теорией познания научное знание истолковывается не как познание взаимосвязей и законов движения объективного мира, а как познание, ограничивающееся чувственными данными, их порядком, соотношениями и структурой.

2. Отсюда следует, что сущность позитивизма состоит в том, что он всегда стремится ограничить сферу и возможности человеческого познания.

Научное исследование является орудием постоянного расширения человечеством знаний о природе и господства над ней; научный прогресс требует, чтобы были преодолены все границы, встречающиеся на пути человеческого познания, и наука, развивая новую технику и новые идеи, всегда преодолевает их; позитивизм же в своей философской

схеме ставит на пути научному познанию непреодолимые препятствия.

3. Далее, поскольку позитивизм ограничивает познание установлением соотношения между данными) наблюдений и рассматривает такие данные как исходный пункт для всякого познания, он никогда не может найти обоснования подлинно научных методов, являющихся методами приобретения знания, и не может дать рационального обоснования этих методов.

В самом деле, как можно, исходя только из индивидуальных чувственных данных, обосновать теорию и практику науки?

Подобно Расселу, позитивисты всегда стремятся изобрести всякого рода «постулаты» для обоснования научных выводов, которые, даже по собственному признанию позитивистов, сами по себе не могут быть рационально обоснованы. И в качестве последнего средства они или делают, подобно Карнапу и Нейрату, выводы, будто наука является просто системой предложений, построенных в результате применения произвольных правил, согласованных между учеными, или, подобно Юму и Расселу, выдвигают утверждение, будто все наше понимание мира основано лишь на врожденных привычках и инстинктах.

Таким образом, позитивизм, начав с ограничения сферы научного познания установлением соотношений между чувственными данными, приходит к отрицанию того, что можно найти какую-либо рациональную основу для научного метода. Позитивистская «логика» кончает уничтожением логики.

4. Позитивизм, претендующий на открытие новых путей в философии, далеких от метафизических спекуляций системосозидателей, в то же время сам сохраняет все элементы метафизической спекуляции.

Истолковывая научное знание как установление соотношений между чувственными данными, позитивизм прибегает ко всем видам спекулятивных выдумок, связанных с вопросом о том, что именно является «элементами» познаваемого мира. В действительности сами чувственные данные — эти странные «атомы» «опыта» — являются именно таким изобретением. Вместо материального мира, известного науке, изобретен метафизический мир «чувственных

данных», «элементов», «логических конструкций», «структур», «выведенных» сущностей «неизвестного качества». Предполагается, что смысл и сфера научных суждений станут ясными, если они будут переведены на язык всех этих изобретений.

Метод позитивизма в философии, таким образом, оказывается плодотворным только для производства новых метафизических спекуляций, а вовсе не для их ликвидации (на что претендуют позитивисты). Метафизика позитивизма не менее спекулятивна, чем любая другая; она столь же темна, как и искусственна.

5. Поэтому, подобно спекулятивным философиям прошлого, позитивизм, претендуя на то, будто он заменяет их новым и научным методом в философии, ставит философию над наукой, воздвигает новую философскую систему, которая пытается навязать свои принципы развитию науки.

Позитивизм стремится навязать науке свою собственную философскую интерпретацию. Он стремится установить законы для науки, определяя формы всех научных теорий и строго ограничивая при этом сферу и задачи всякого научного знания.

6. И, наконец, пытаясь свести науку к гипотезам соотношений между чувственными данными, сводя научный метод к ряду произвольных правил и отрицая, таким образом, возможность научного понимания объективного мира и места в нем человека, позитивизм не только фальсифицирует, но фактически отрицает науку, становясь союзником и опорой любой формы антинаучной идеологии.

Наука (подлинная наука, а не «наука» позитивистов) — враг суеверия и мистицизма. Учения о сверхъестественном, туманные речи о таинственной природе вселенной, взгляды, превозносящие традицию, авторитет, интуицию и веру над опытом и разумом, — все это разоблачается и отбрасывается в ходе развития научного знания. Но если, как учит позитивизм, наука в конце концов ничего не вскрывает в объективном мире, а имеет дело только с соотношением чувственных данных, то обскурантизму нечего бояться науки. И если наука формулирует свои теории просто путем применения своих собственных ею самой избранных правил, то обскурантизм тоже имеет свои собственные правила

и может претендовать на то, что эти правила во всяком случае также обоснованы, как и правила науки. И именно поэтому обскуранты всех видов в своей борьбе против науки и научного просвещения постоянно пользуются аргументацией позитивистов.

Истолкование науки позитивистами в действительности примиряет науку и обскурантизм, так что подлинные достижения науки в истолковании позитивистов превращаются в аргументы против научных взглядов на мир и на природу человека.

Точно так же всякая форма взглядов иррационализма на мир и человеческую деятельность подкрепляется «открытием» позитивистов, будто сам научный метод основан только на постулатах, правилах или навыках без всякого рационального обоснования.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ДВА ЛАГЕРЯ В ФИЛОСОФИИ

*

ГЛАВА XIII
ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

1. Диалектико-материалистическая концепция законов изменения и развития

Задача философии

Позитивизм исключает из философии всякое рассмотрение природы объективного мира, а также процессов мышления, благодаря которым мы приобретаем наше знание объективного мира. Ему удается только одно — свести философию к бесплодному, отвлеченному и формальному анализу языка.

Между тем философия есть попытка понять природу мира, наше место и значение в нем. Задачей философов всегда было обогащение этого понимания и обобщение его выводов. Именно к этому в основном и стремились великие философы прошлого. Критерием их величия всегда была степень отражения всего социального опыта и научных знаний своего времени в созданных ими философских обобщениях. Последнее объясняет, между прочим, почему оценивать или критиковать этих великих философов можно только исходя из анализа исторических условий, которые определили пути постановки и решения своих проблем.

Позитивисты, и особенно новейшие «логические» позитивисты, открыто отвергают классическую задачу философии — задачу объяснения мира и человека. Они отвергают философию, ибо отделяют ее от науки и жизни. Они исходят из утверждения, будто все, что можно познать о мире и человеческом обществе, выражено в положениях естественных и социальных наук и что философии нечего делать ни с тем, ни с другим: она должна заниматься только анализом языка, специальными, своеобразными исследованиями.

Затем из этого анализа языка они делают вывод, будто науки не могут достичь никаких результатов в познании

объективного мира, в познании объективных законов движения и взаимосвязи в природе и обществе, а занимаются только тем, что устанавливают соотношения между основанными на наблюдениях данными. Таким образом, их отрицание философии в классическом смысле является одновременно и отрицанием научного знания. Отвергая философию как объяснение природы вселенной и человеческого общества, они тем самым отрицают науку.

В противоположность позитивизму, необходимо восстановить в правах классическую цель философии, но отнюдь не в смысле изобретения новых философских систем. Их время прошло. Теперь уже не может быть места для философии, стоящей над науками и претендующей на построение универсальной системы мира на принципах, отличных от тех, какие применяются в эмпирическом научном исследовании.

Теперь от философии требуется скорее то, чтобы она извлекала свои принципы и выводы из самих наук; чтобы она была обобщением наук, основанным на науках и непрерывно обогащающимся по мере их развития; чтобы философия сама сделалась орудием наук, методом, пронизывающим науки и руководящим стратегией научных изысканий и формулировкой научных теорий.

В противоположность системам прошлого, цель которых ограничивалась объяснением мира, такая философия ставит своей задачей показать людям пути действительного изменения мира.

Ныне научный метод исследования в процессе своего бурного развития охватывает область за областью так, что никакая область природы или общества не является недоступной для научных изысканий. Мы уже отмечали главные достижения научного анализа: разложение комплексов на их элементы, а макропроцессов — на микропроцессы. И из этого развития науки в целом вытекает вывод, что ни мир как целое, ни какая-либо его часть не могут рассматриваться — как это стремились делать ученые и философы в XVII и XVIII веках — как нечто, обладающее неподвижной и статической природой, данной раз навсегда; мир как целое и все его части подчиняются законам изменения и участвуют в историческом процессе развития.

От статистической концепции природы как вечного повторения одних и тех же процессов, в которых одни и те же предметы повторяют одни и те же виды движений, наука движется к эволюционным концепциям. Эволюционные идеи захватывают одну область за другой. Мы их находим, например, в теории происхождения и развития солнечной системы, а также звезд и галактики; в геологии, прослеживающей историю эволюции земной коры; в химии — с периодической системой элементов Менделеева; в биологии — с теорией эволюции органических видов; в различных концепциях последовательной эволюции человеческого общества.

Из всего этого вытекает основная задача философии, заключающаяся в том, чтобы построить исходящую из наук обобщающую концепцию законов изменения и развития, проявляющихся в природе и обществе; открывая эти наиболее общие законы — законы диалектики, — философия должна дать наукам теоретическое оружие, метод исследований и теоретической формулировки законов движения, имеющих место в отдельных областях.

Успехи эволюционных концепций в науке, отражающие раскрытие реальной эволюции в природе и обществе, совпали с развитием промышленного капитализма во второй половине XVIII и в XIX веке. И здесь — не простое совпадение: оно явилось выражением причинной связи. Рост промышленного капитализма и промышленной буржуазии, сменивший раннюю фазу производства и торговли, не только поставил перед наукой новые проблемы и направил исследование в новые области, возникающие перед ним благодаря изменениям во всех сферах производства. Он породил взгляды, что в человеческом обществе, как и во всей природе, нет ничего постоянного и неподвижного, что все находится в процессе изменений и постоянное движение вперед — закон вселенной.

Это означает, что наука всегда и везде искала и находила не неподвижность, а развитие.

«Буржуазия, — пишут Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», — не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности

общественных отношений. Напротив, первым условием существования всех прежних промышленных классов было сохранение старого способа производства в неизменном виде. Беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других. Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть»[1].

Таковы условия, породившие концепцию универсальной эволюции в природе и обществе. Таким образом, задача философии — обобщение законов изменения и развития — вытекает не только из научных открытий, но из всего комплекса движения современного общества в целом.

Более того. Эта проблема философии является уже не академической проблемой обобщения, а настоятельной практической необходимостью.

Буржуазия постоянно революционизирует орудия производства, и новые огромные производительные силы предоставляются в распоряжение общества. Но капиталистическое общество разрывается противоречиями. Становясь общественным, производство остается подчиненным частной, капиталистической форме присвоения.

«Это противоречие, сообщившее новому способу производства его капиталистический характер, *заключало в зародыше все коллизии современности*, — пишет Энгельс в «Анти-Дюринге». — И чем полнее становилось господство нового способа производства во всех решающих отраслях производства и во всех экономически господствующих странах, сводя тем самым индивидуальное производство к незначительным остаткам, *тем резче должна была выступать несовместимость общественного производства с капиталистическим присвоением... Противоречие между общественным производством и капиталистическим присвоением выступает наружу как антагонизм между пролетариатом и буржуазией... как противоположность между*

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. изд. 2, т. 4, стр. 427.

организацией производства на отдельных фабриках и анархией производства во всем обществе. В этих обеих формах проявления противоречия, присущего капиталистическому способу производства в силу его происхождения, безвыходно движется этот способ производства»[1].

В результате всего этого капиталистическое общество стоит перед противоречием между новыми огромными производительными силами, находящимися в его распоряжении, и явной неспособностью контролировать и организовывать их. Вместо того чтобы привести людей к всеобщему изобилию, рост производства ведет к повторяющимся экономическим кризисам, к безработице, нищете и жестоким разрушительным войнам.

Это означает, что философская проблема обобщения законов изменения и развития становится проблемой такого понимания сил, действующих в процессах, участниками которых являемся мы сами, какое сделало бы нас способными управлять этими процессами. Проблема отыскания путей объяснения мира становится проблемой отыскания путей его изменения. Философия больше не должна быть только интеллектуальным упражнением ученых; ей необходимо пойти в массы, сделаться их теоретическим оружием в борьбе за устранение угнетающих их условий, за отыскание путей к освобождению.

Марксизм, французский материализм и Гегель

Буржуазной философии удалось установить универсальность изменения и развития, но в ее возможностях было только умозрительно размышлять над законами этого развития.

В работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» в главе, посвященной диалектическому материализму, Энгельс пишет:

«Великая основная мысль, — что мир состоит не из готовых, законченных *вещей*, а представляет собой совокупность *процессов*, в которой вещи, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки,

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 254—255, 257.

понятия, находятся в беспрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются, причем поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временным отливам, в конечном счете пробивает себе дорогу — эта великая основная мысль со времен Гегеля до такой степени вошла в общее сознание, что едва ли кто-нибудь станет оспаривать ее в общем виде»[1].

Эта «великая основная мысль» об универсальности изменения и развития и о прогрессивном характере развития, как развития от низшего к высшему, является высшим пунктом, достигнутым буржуазной философией. Это — исходный пункт для философии диалектического материализма. Что же касается современного позитивизма, то он совсем отвернулся от этого исходного пункта.

Основное достижение Маркса и Энгельса в философии — их открытие диалектических законов изменения и развития, имеющих место в реальных процессах материального мира; одновременно это было открытием диалектического метода научного объяснения этих процессов.

Философию Маркса и Энгельса нельзя понимать как только продолжение или синтез достижений их предшественников. Поставив философскую проблему обобщения законов изменения и развития в природе и обществе и найдя пути решения этой проблемы, Маркс и Энгельс осуществили подлинную революцию в философии. Они оставили позади себя старую философию и положили начало новой, научной философии.

Но, конечно, их открытие возникло не на голом месте. Оно было подготовлено наиболее прогрессивными достижениями предшествующей буржуазной философии; здесь прежде всего следует отметить, с одной стороны, механистический материализм великих французских философов XVIII века, а с другой — философию Гегеля.

Французские механистические материалисты пытались охватить все, включая человека и его духовную деятельность, в единой механистической системе вселенной. Они исходили из статических взглядов на природу, типичных

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, Госполитиздат, 1955, т. II, стр. 368.

для механистической науки XVII и XVIII веков, что, однако, не помешало им быть пионерами в теории эволюции.

Так, например, механистический материалист Кондорсе выдвинул концепцию прогрессивного прохождения человеческого общества через стадии, смена которых происходит по определенным законам; причем он стремился установить соотношение этих стадий с соответствующим прогрессом техники производства. Дидро учил о неотделимости материи от движения. Высшим достижением французского механистического материализма была «Философия зоологии» Ламарка, основавшего свою теорию эволюции на положении, согласно которому природа живого организма определяется его средой.

Таким образом, философия французских материалистов привела к выводу, что весь мир и все в нем находится в постоянном процессе изменения и развития и что в основе этого процесса лежат законы, которые могут быть открыты наукой и сформулированы со строгой научной точностью. Однако этот вывод находился в противоречии с их концепцией вселенной как механической системы. Хотя они и признавали развитие, но механистические категории — орудия их мышления — не могли удовлетворительно его объяснить.

С другой стороны, Гегель внес в философию свою концепцию диалектики.

«Все, что нас окружает, может быть рассматриваемо как образец диалектики, — писал он. — Мы знаем, что все конечное, вместо того, чтобы быть неподвижным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе иным самого себя, должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность»[1].

Но говоря, что все «может быть рассматриваемо как образец диалектики», Гегель отнюдь не считал, что законы диалектики — это прежде всего законы изменения и развития материального мира. Диалектическое движение

---

[1] Гегель, Соч., т. I, Госиздат, 1930, стр. 137.

он понимал скорее как свойство мышления; мышление же он превратил в абсолют — бога, который якобы существует отдельно от материального мира, но созидает материальный мир и осуществляет себя в нем. Так, если «все конечное» и является, как он утверждает, «в основе самопротиворечащим» и всегда «вынужденным внезапно обращаться в свою противоположность», то это потому, что «его понятие» самопротиворечиво; вещь, в которой осуществляется это понятие, не может поэтому быть постоянной, она должна в конце концов обратиться в нечто другое.

Таким образом, в конечном итоге понимание законов движения, происходящего в мире, требует, согласно Гегелю, не исследования процессов этого движения самих по себе, но, как он утверждает, «умозрительного» постижения понятия, материализацией которого они являются. Гегель заявляет, будто то, что он назвал «спекулятивной стадией» мышления, является высшей стадией и что «спекулятивная истина» является высшей истиной. «Относительно спекулятивного мышления, — добавляет он, — мы должны еще заметить, что следует понимать под этим выражением то же самое, что раньше называлось *мистикой*. Последнее название применялось чаще всего, когда речь шла о религиозном сознании и его содержании»[1].

Концепция диалектики у Гегеля является, таким образом, мистической. Для него законы диалектики есть выражение самодвижения «абсолютной идеи», являющейся универсальной мыслью, превосходящей всякий конечный разум, созидающий реальный мир в пространстве и во времени, выявляющей различные стороны самой себя во временном процессе и двигающей вперед «мировую историю».

«У Гегеля, — пишет Энгельс, — диалектика есть саморазвитие понятия. Абсолютное понятие не только существует — неизвестно где, — от века, но и составляет истинную, животворящую душу всего существующего мира... Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие, т. е. причинная связь того поступательного

---

[1] Гегель, Соч., т. I, Госиздат, 1930, стр. 141.

движения, которое, сквозь все зигзаги и сквозь все временные попятные шаги, пробивается от низшего к высшему, — это развитие является у Гегеля только отпечатком самодвижения понятия, вечно совершающегося неизвестно где, но, во всяком случае, совершенно независимо от всякого мыслящего человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления... Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира. Вместе с этим гегелевская диалектика была перевернута, а лучше сказать — поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове»[1].

Энгельс указывает, что ввиду извращенного, идеалистического понимания Гегелем диалектики «этот метод в его гегелевской форме был непригоден».[2]

Маркс и Энгельс в действительности не пользовались гегелевским методом. То, что они сделали с методом Гегеля, Энгельс точно сформулировал:

«...революционная сторона гегелевской философии была восстановлена и одновременно освобождена от тех идеалистических обшивок, которые у Гегеля затрудняли ее последовательное проведение»[3].

Для Маркса и Энгельса законы диалектики были не законами самодвижения абсолютной идеи, а законами самодвижения материальных процессов, и диалектический метод был не методом, при помощи которого человеческий дух может найти гармонию со «всеобщим духом», а методом научного понимания процессов материального мира.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 367.

[2] Там же, стр. 366—367.

[3] Там же, стр. 368.

Это развитие революционной стороны гегелевской философии и освобождение диалектического метода от его идеалистических пут было великим открытием в философии, делающим эпоху, открытием того, как последовательно материалистически объяснять процессы, совершающиеся в реальном материальном мире. И тем самым оно знаменовало осуществление того, к чему стремились ранние философы-материалисты и чего они не могли достигнуть в силу механической ограниченности своего мышления.

Открытие Маркса и Энгельса показало, как нужно научно объяснять реальные процессы развития. Это не означает, что оно дало ряд формул (три, четыре или любое число «законов»), заключающих в себе полное и окончательное изложение диалектической концепции мира. Ни одно подлинное открытие не является окончательной и абсолютно истинной, а скорее представляет собой исходную точку для нового развития научного познания. Открытие Маркса и Энгельса дало не полную и окончательную истину, характеризующую законы движения природы и истории, а основу для совершенствования нашего научного понимания их.

Таким образом, это означает решительный отказ от прежней задачи философии, являющейся целью для механистических материалистов не в меньшей степени, чем для Гегеля, — задачи разработки универсальной системы мира.

«Требовать от философии разрешения всех противоречий значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, какое в состоянии выполнить только все человечество в своем поступательном развитии. Раз мы поняли это… то всей философии в старом смысле слова приходит конец. Мы оставляем в покое недостижимую на этом пути и для каждого человека в отдельности «абсолютную истину» и зато устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами по пути положительных наук и обобщения их результатов при помощи диалектического мышления»[1].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 346.

Материализм против идеализма в концепции изменения развития

Научную ценность метода Маркса и Энгельса можно полностью оценить только в том случае, если рассмотреть теории всеобщего изменения и развития, выдвигаемые различными философами со времен Гегеля и Маркса.

Согласно Гегелю, все находится в процессе изменения и развития; и это развитие, как указывает он в «Феноменологии духа», происходит потому, что универсальный дух в мире (мировой дух) последовательно переходит из одной формы в другую в течение длительного отрезка времени и берет на себя невероятный труд осуществления всей мировой истории.

Согласно Герберту Спенсеру, все находится в процессе всеобщей эволюции, который он описывает как «переход от менее связной формы к более связной, как следствие рассеяния движения и интеграции материи. Это — универсальный процесс, через который чувствующие существа — индивидуально и в целом — проходят в течение восходящего движения своей истории»[1]. Спенсер полагал, что впоследствии возможно будет и «нисходящее» движение.

Но почему же происходит процесс возрастающей «интеграции материи»? Объяснение этого процесса Герберт Спенсер не искал в каких-либо свойствах материи; он просто полагал, что «мы вынуждены считать каждое явление обнаружением какой-либо Силы, действующей на нас». Эту Силу он определял как «Непознаваемую» и «Вездесущую» — оба термина с большой буквы из почтения к этой замечательной Силе, сознание которой, по его словам, есть «то самое сознание, на котором покоится религия»[2].

У Бергсона тоже была теория всеобщей эволюции. Он также приписывал ее мистической силе, имманентной вселенной — èlan vital (жизненный порыв), или жизненной силе. Бернард Шоу также верит в эту «жизненную силу», привлекая ее для объяснения всего, включая интригующее

---

[1] H. Spencer, First Principles, Part II, ch. 14, section 115.
[2] Там же, часть 1, гл. 5, § 27.

поведение героинь своих пьес, а также впечатление, производимое этим поведением на героев[1].

Совсем недавно в Англии возникла философская школа, назвавшая себя школой «эмерджентной эволюции». По взглядам Самюэля Александера и Ллойда Моргана — лидеров этой школы, вселенная является поступательным процессом «эмерджентности» высших форм организации материи из низших форм ее организации. Из «физического уровня» организации возникает «химический уровень», затем — жизнь, а потом — человеческое общество. Для каждого «уровня» характерны новые качества и новые законы движения.

Но для этих философов факт «эмерджентности» всегда является тайной; они не могут указать никаких черт низших уровней организации, которые могли бы привести к возникновению новых качеств. Поэтому Самюэль Александер прямо заявил, что возникновение всегда необъяснимо и должно быть принято, выражаясь словами Вордсворта, «с естественным благоговением». В связи с этим он полагает, что человечество когда-то достигнет какого-то нового и необъяснимого развития, и утверждает, что это развитие может заключаться в возникновении качества «божественности» среди людей. Ллойд Морган говорит, что мы должны признать присутствие некоторой имманентной силы, действующей в мире, силы, отождествляемой им с богом[2].

Позже А. Н. Уайтхед разработал философию «процесса», которая рассматривает все процессы как примеры «вторжения Вечных Объектов» в мир пространства и времени[3].

Все эти философии, возникавшие в течение больше чем векового периода, имеют то общее, что они взывают к духовным, недоступным пониманию принципам — Мировому

---

[1] Например, в IV акте пьесы «Человек и сверхчеловек» имеется такая сцена:

«А н н а: …вы не любите меня.

Т а н н е р (обнимая ее): Это неправда: я люблю вас. Жизненная сила очаровывает меня».

[2] См. S. A l e x a n d e r, Space, Time and Deity; L. M o r g a n, Emergent Evolution.

[3] См. W h i t e h e a d, Process and Reality.

Духу, Непознаваемой Силе, Жизненной Силе, Богу, Вечным Объектам — для объяснения процессов развития, происходящих в реальнбом мире. Гегель, занимающий в этом ряду первое место, и Уайтхед — последнее, выделяются среди других тем, что утверждают, будто природа созданной ими трансцендентной реальности — Абсолютной Идеи и царства Вечных Объектов — может быть постигнута, по крайней мере в своих основах, человеческим разумом. Но, утверждая это, они не способны осуществить то, о чем говорят. Другие же удовлетворяются тем, что без борьбы оставляют «недоступное пониманию» недоступным, приклеивая к нему различные ярлыки, как будто бы отличительной чертой философии каждого из них является только то, что буква «X» написана ими чернилами разных цветов.

Для объяснения происходящего в мире развития все эти философские теории призывают ту или иную иллюзию или какой-нибудь трансцендентный принцип. Это равносильно признанию в том, что им не удается понять, как можно научно объяснить развитие и каковы движущие силы этого развития. Такова основная черта идеализма, характерная для всех этих эволюционистских философских теорий.

В противоположность этому Энгельс ставит задачу применения материалистического метода философии, разработанного им совместно с Марксом. Мы, говорит он, встали на материалистическую точку зрения. «Это значит, что люди этого направления решились понимать действительный мир — природу и историю – таким, каким он сам дается всякому, кто приходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок; они решались без сожаления пожертвовать всякой идеалистической выдумкой, которая не соответствует фактам, взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. И ничего более материализм вообще не означает»[1].

Метод диалектического материализма, открытый Марксом и Энгельсом, впервые позволил действительно серьезно отнестись к материалистическому мировоззрению,

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 366.

которое было последовательно проведено — по крайней мере в основных чертах — во всех рассматриваемых областях знания»[1].

Открытие метода диалектического материализма означало открытие того, каким образом без идеалистических фантазий научно понять реальные процессы развития материального мира — природы и общества.

2. Метод диалектического материализма

В чем же сущность диалектико-материалистических концепций, выдвинутых Марксом и Энгельсом для объяснения процессов развития вместо идеалистических фантазий?

Она заключается, во-первых, в том, что всеобщие черты реальных процессов развития характеризуются не как элементы спекулятивной философской системы, а как обобщения на основе научного опытного изучения реальных процессов развития, проявляющихся в мире.

Во-вторых, диалектический метод является таким методом мышления, применение которого возможно лишь по отношению к действительно происходящим процессам развития.

Поэтому принципы диалектического метода с необходимостью имеют двуединую задачу: с одной стороны, они обобщают объективные законы развития, а с другой — формулируют метод исследования.

Основные черты марксистского диалектического метода

В «Кратком курсе истории ВКП(б)» И. В. Сталин выделяет четыре основные черты марксистского диалектического метода[2].

Характерной особенностью этого самого ясного и исчерпывающего изложения философских открытий Маркса и Энгельса является то, что каждая из четырех черт, во-первых, устанавливает универсальный признак материальных процессов, а во-вторых, дает методологический вывод,

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 366.

[2] См. «История ВКП(б), Краткий курс», стр. 101—104.

то есть указывает пути научного исследования и объяснения материальных процессов. Диалектический метод является методом научного исследования и познания, основанным на понимании всеобщих черт реального материального мира. Установление этих всеобщих черт выступает не как утверждение умозрительной философской системы, а как основа диалектического метода научного объяснения реальных процессов развития.

В изложении выводов И. В. Сталина я буду очень краток, так как они хорошо известны всем изучающим марксизм.

1. Предметы и явления не существуют оторванно и независимо друг от друга, но «органически связаны друг с другом, зависят друг от друга и обусловливают друг друга».

Поэтому «ни одно явление в природе не может быть понято, если взять его в изолированном виде... и, наоборот, любое явление может быть понято и обосновано, если оно рассматривается в его неразрывной связи с окружающими явлениями, в его обусловленности от окружающих его явлений».

2. Движение и изменение — всеобщая черта мира, в котором всегда имеет место «непрерывное обновление и развитие, где всегда что-то возникает и развивается, что-то разрушается и отживает свой век».

Поэтому явления должны рассматриваться «не только с точки зрения их взаимной связи и обусловленности, но и с точки зрения их движения, их изменения, их развития, с точки зрения их возникновения и отмирания».

3. Развитие — не простой процесс роста, так как количественные изменения переходят к «изменениям открытым, к изменениям коренным, к изменениям качественным», наступающим «в виде скачкообразного перехода от одного состояния к другому состоянию». Такие изменения наступают не случайно, а «в результате накопления незаметных и постепенных количественных изменений».

Поэтому развитие всегда надо понимать «как переход от старого качественного состояния к новому качественному состоянию, как развитие от простого к сложному, от низшего к высшему».

4. «Предметам природы, явлениям природы свойственны внутренние противоречия». «Внутренним содержанием процесса развития, внутренним содержанием превращения количественных изменений в качественные» является «борьба» противоположных тенденций, действующих на основе этих противоречий.

Поэтому развитие следует понимать «не в порядке гармонического развертывания явлений», а только в порядке борьбы противоположных тенденций, действующих на основе внутренних противоречий, свойственных всем явлениям природы.

И. В. Сталин цитирует здесь слова В. И. Ленина из «Философских тетрадей»: «В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов*»[1].

В своем фрагменте «К вопросу о диалектике» Ленин пишет, что «условие познания всех процессов мира» заключается в признании «противоречивых, *взаимоисключающих,* противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа и общества *в том числе)*... Развитие есть «борьба» противоположностей», — продолжает он. И без этого невозможно открыть *«двигательную* силу» развития, которая остается неясной или приписывается чему-то внешнему, например богу.

Ленин пишет, что концепция диалектического противоречия является ключом к диалектическому методу, так как она «дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового. Единство... противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение»[2].

Говоря о роли метода материалистической диалектики, Ленин подчеркнул, что философские открытия Маркса

---

[1] В. И. Ленин, Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 237.

[2] Там же, стр. 327—328.

и Энгельса привели к более богатой и исчерпывающей концепции процессов развития.

«Эту, революционную, сторону философии Гегеля воспринял и развил Маркс», — пишет Ленин.

«В наше время, — продолжает он, — идея развития, эволюции, вошла почти всецело в общественное сознание, но иными путями, не через философию Гегеля. Однако эта идея в той формулировке, которую дали Маркс и Энгельс, опираясь на Гегеля, гораздо более всестороння, гораздо богаче содержанием, чем ходячая идея эволюции. Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; — развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; — «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; — внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества; — взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь *всех* сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, — таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии»[1].

Именно эта более богатая, более исчерпывающая теория процессов развития способствует их научному пониманию и устраняет необходимость изобретения идеалистических фантазий при объяснении процессов развития.

Таким образом, положения о содействии всех прошлых стадий каждой новой фазе развития; о взаимосвязи всех сторон каждого процесса, сочетающихся при возникновении каждого нового явления; о превращении количественных изменений в качественные путем перерыва постепенности; о стимулах развития, порождаемых противоречиями, заключающимися в каждом процессе природы и истории, — все эти положения являются орудием, методом объяснения процесса развития в пределах научно

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 21, стр. 37—38.

устанавливаемых факторов, действующих в самом материальном мире без обращения к непознаваемому или сверхъестественному.

Исходя из этих положений, нет никакой необходимости приписывать мировую историю «огромному труду Мирового Духа», взывать к «непостижимой и вездесущей Силе», постулировать «Жизненную Силу» или предполагать, что «Вечные Объекты» вторгаются в мир. Нет также никакой необходимости признавать возникновение новых качеств «с естественным благоговением», так как причинами возникновения нового может быть многостороннее развитие старого, преобразование количественных изменений в качественные, являющееся результатом действия внутренних противоречий в прежней системе изменений.

Это вовсе не означает, будто диалектика предлагает какую-либо единую формулу, дающую возможность, исходя из первоначал, полностью объяснить все, что произошло в прошлом, и предсказать все, что случится в будущем. Далеко не так. Ничто не может быть объяснено, исходя из первоначал; все объяснимо только на основе эмпирического исследования фактов; и возможность предсказания необходимо лимитируется — и в своем объеме и в своей точности — ограниченностью современного знания. Диалектика дает метод, при помощи которого можно добиться объяснения и понимания реальных факторов, действующих в реальном мире, не столько или не только для того, чтобы предсказать ход развития будущего, но чтобы создавать его и управлять им.

Например, согласно идеалистическим представлениям Самюэля Александера, прошлое развитие мира никогда не может быть объяснено. Диалектический же материализм учит, что оно *может* быть объяснено, но не путем философской спекуляции, а методом эмпирического исследования, руководимого диалектической концепцией факторов развития. Согласно тем же самым идеалистическим представлениям, будущее окутано тьмой, но нам разрешено счастливое ви́дение появления качества божественности. Диалектический же материализм учит, что, если мы понимаем реальные силы исторического развития, мы можем созидать и предопределять будущее, не ожидая

превращения людей в богов, а создавая материальные условия, необходимые для человеческой свободы.

Диалектика против механицизма

Диалектический метод, вытесняя идеалистические фантазии из теории развития, преодолевает тем самым ограниченность и узость старого типа механистического материализма.

Диалектические концепции противоположны механистическим. Но в чем сущность механистического подхода к явлениям? Среди ученых и философов существует большая путаница в решении этого вопроса.

Типично определение «механицизма», данное в одном из недавно опубликованных философских трудов: «Механицизм есть теория, согласно которой все явления могут быть сведены к законам материи, находящейся в движении»[1]. Это определение смешивает механицизм с материализмом, материализм вообще — с механистическим материализмом. Действительно, все материалисты, включая диалектических, утверждают, что все существующее представляет собой проявление законов движения материи; но диалектические материалисты — не механицисты. Механицизм — особая, ограниченная, метафизическая точка зрения на материю и ее законы. Механицист мыслит движение материи исключительно как механическое движение.

В своей самой чистой и простой форме механицизм является метафизическим умозрением, имеющим своим предметом материальный мир, мыслимый как мир, состоящий из отдельных частиц, разбросанных в пространстве и взаимодействующих во времени. Механицизм полагает, что каждая частица имеет некоторые определенные свойства, как например положение, масса, скорость и т. д.; что частицы действуют одна на другую по некоторым определенным и вечным законам; что движение частицы изменяется только в результате действия какой-либо внешней силы и что все случающееся может быть сведено к этому типу

[1] H. Hawton, Philosophy for Pleasure, p. 204.

взаимодействия, то есть к механическому взаимодействию частиц. Все меняющиеся качества, признаваемые нами в материи, являются не чем иным, как только проявлениями основного механического движения материи.

Сущность механицизма заключается не в сведении всех явлений к законам материи, находящейся в движении, а в сведении всего движения материи к механическому движению, то есть к простому изменению места частиц как результату действия на них внешних сил.

Итак, механицизм стремится свести все виды движения материи к одной форме движения. Он учит, что все новое, возникающее в процессе развития, может быть новым только по видимости, в действительности же оно представляет собой только продолжение старого. Развитие сводится к повторению — уменьшению или увеличению того же типа движения. В. И. Ленин в следующих словах противопоставил диалектическую концепцию механистической: «Две основные... концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, *и* развитие как единство противоположностей»[1].

Таким образом, механистический метод выступает как теоретический метод, стремящийся представить все явления как результат внешнего действия. Он стремится разложить каждый процесс на сумму движений отдельных частей, внешне воздействующих друг на друга. Механистический метод рассматривает все процессы как процессы взаимодействия ряда отдельных и изолированных факторов, совершенно внешних по отношению друг к другу; он рассматривает все, что развивается в результате подобных процессов, как следствие таких взаимодействий. В этом сущность механицизма, например, в биологии, в исторических и социологических исследованиях.

Отсюда следует, что механицизм, выработавший понятие строгого детерминизма, предопределяющего результаты всякого процесса взаимодействия, порождает также понятие чистой самопроизвольности или случая. Когда бывает трудно указать внешнюю причину каких-либо

---

[1] В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 327—328.

явлений, механицизм определяет их как беспричинные или самопроизвольные. Так, некоторые физики говорят о спонтанности или «свободной воле» электрона, а биологи — о случайных появлениях «меняющихся генов». Понятие индетерминизма представляет собой такую же интегральную часть механицизма, как и противоположное ему понятие детерминизма. Для механицизма изменение или внешне детерминировано или же самопроизвольно и недетерминировано.

С точки зрения диалектического материализма, необходимо внести исправление прежде всего в механистическую концепцию «инертной» материи — в идею, будто всякое движение материи является реакцией на какую-либо внешнюю силу.

Этот шаг уже был сделан великим философом-материалистом Дидро, писавшим в работе «Философские основания материи и движения» (1770) следующее:

«*Тело, по мнению некоторых философов, само по себе бездеятельно и бессильно;* это ужасная ошибка, идущая вразрез со всякой здравой физикой, со всякой здравой химией: тело преисполнено деятельности и силы и само по себе, и по природе своих основных свойств, — рассматриваем ли мы его в молекулах или в массе.

К этому добавляют: *чтобы представить себе движение вне существующей материи, следует вообразить силу, на нее воздействующую.* Это не так: молекула, наделенная свойством, присущим ее природе, есть сама по себе деятельная сила...

Говорят еще так: *необходимо действие, необходима сила, чтобы материя двигалась.* Да, — или внешняя молекуле сила, или свойственная ей, существенная, внутренняя сила, составляющая своеобразную природу молекулы... Сила, воздействующая на молекулы, истощается; внутренняя сила молекулы неистощима. Она неизменна, вечна»[1].

В противоположность механицизму, который отделяет материю от движения и рассматривает ее как нечто безразличное по отношению к движению; а движение — как

[1] Д е н и Д и д р о, Избранные философские произведения, Госполитиздат, 1941, стр. 135—136.

нечто влияющее на материю извне, диалектический метод выдвигает концепцию неотделимости материи от движения. Он утверждает, что движение представляет собой способ существования материи, и не отделяет материю от движения, а пространство и время — от материи, находящейся в движении.

Во-вторых, в противоположность механистическому, метафизическому пониманию мира как комплекса «готовых вещей» — каждой со своими собственными постоянными свойствами, — диалектико-материалистический метод понимает мир как комплекс процессов, в которых все вещи возникают, существуют и отмирают; он настаивает на том, что все должно изучаться в своем движении и неразрывной связи с другими вещами.

Из этого вытекает учение о неисчерпаемости свойств материи. По словам Ленина: «Сущность» вещей или «субстанция»... выражают только углубление человеческого познания объектов, и если вчера это углубление не шло дальше атома, сегодня — дальше электрона и эфира, то диалектический материализм настаивает на временном, относительном, приблизительном характере всех этих *вех* познания природы прогрессирующей наукой человека. Электрон так же *неисчерпаем,* как и атом, природа бесконечна»[1].

В-третьих, в противоположность механистической концепции сведения всех форм движения материи к однойединственной механической форме движения диалектический метод выдвигает учение о существовании ряда различных форм движения материи — от простого перемещения в пространстве до движения мысли. Диалектический материализм признает превращение одной формы движения в другую и происхождение одной формы движения из другой, порождающее новые качества движущейся материи не как новые проявления одного и того же остающегося неизменным механического движения материи, но как выражение различий в форме ее движения.

Открытия современной науки в их совокупности подтверждают и оправдывают эту диалектико-материалистическую

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 249.

критику механицизма. В то же время идейный кризис во всех отраслях науки является выражением краха попытки буржуазных ученых освободиться от механистических предпосылок и приблизиться к концепциям материалистической диалектики. Как пишет Энгельс:

«...современное естествознание... доказало, что в природе, в конце концов, все совершается диалектически, а не метафизически... Но так как и до сих пор можно по пальцам перечесть естествоиспытателей, научившихся мыслить диалектически, то этот конфликт между достигнутыми результатами и укоренившимся способом мышления вполне объясняет ту безграничную путаницу, которая господствует теперь в теоретическом естествознании и одинаково приводит в отчаяние как учителей, так и учеников, как писателей, так и читателей»[1].

С 1878 года, когда Энгельс писал эти слова, эта путаница в буржуазной науке стала во много раз больше.

3. Революция в философии

Покажем теперь, как и почему открытие Марксом и Энгельсом диалектико-материалистического метода произвело революцию в философии и открыло новый путь для ее научного развития.

Идеи диалектического материализма представляют собой революцию в философии прежде всего потому, что они вводят в философию мировоззрение нового класса, именно — современного пролетариата, борющегося за уничтожение капитализма и построение коммунистического общества. Этот класс не похож на все другие классы, стремящиеся в процессе исторического развития захватить руководство обществом и закрепить его за собой, так как цель пролетариата заключается не в том, чтобы заменить одну форму эксплуатации другой, а в том, чтобы уничтожить всякую эксплуатацию человека человеком и устранить разделение общества на классы.

Будучи воинствующей философией борьбы рабочего класса, диалектический материализм открывает новый путь для научного развития философии.

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 22—23.

Классовая сущность философии

Философия всегда выражает и не может не выражать классовой точки зрения. Всякая философия является формулировкой классового мировоззрения, путей осознания классом своего положения и своих исторических целей. Философские школы выражают мировоззрение привилегированного класса или класса, который стремится сделаться привилегированным.

Это не значит, что философия не стремится к знанию, к овладению природой, к сознательному отношению человека к миру, к управлению своей судьбой. Наоборот, именно это стремление мы находим у великих философов — иначе они не были бы великими. Однако все эти стремления выражались философами так, как они отражались в сознании какого-либо определенного класса.

Эксплуататорские классы даже тогда, когда они играют прогрессивную социальную роль, в силу подлинной природы своего бытия никогда не могут прямо взглянуть в лицо своей собственной системе эксплуатации, признать свои подлинные цели или преходящий характер роли, которую они осуществляют в истории. Вместо этого они в своем мировоззрении развивают «ложное сознание»: маскируя свое социальное положение и свои задачи, они создают философию, которая свойственные ей временные и исторически обусловленные взгляды на вещи изображает как вечные истины. Таков характер философских школ прошлого, даже самых прогрессивных.

Однако это понимание классовой природы всякой философии было чуждо мысли философов. Им казалось, что ими движет только желание открыть истину; они не осознавали социальных, а в конечном счете экономических причин, определявших их деятельность.

«Идеология — это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным, — пишет Энгельс в письме к Мерингу от 14 июля 1893 года. — Истинные побудительные силы, которые приводят его в движение, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Он создает себе, следовательно, представления о ложных

или кажущихся побудительных силах. Так как речь идет о мыслительном процессе, то он и выводит как содержание, так и форму его из чистого мышления — или из своего собственного, или из мышления своих предшественников. Он имеет дело исключительно с материалом мыслительным; без дальнейших околичностей он считает, что этот материал порожден мышлением, и не занимается исследованием никакого другого, более отдаленного и от мышления независимого источника. Такой подход к делу кажется ему само собой разумеющимся, так как для него всякое человеческое действие кажется *основанным* в последнем счете на мышлении, потому что совершается *при посредстве* мышления»[1].

Философы не понимали и не понимают того простого факта, что люди объясняют явления природы и философствуют, исходя из действительных условий своей материальной жизни. Чтобы жить, люди должны производить средства существования; и общественные отношения, производственные отношения, в которые они вступают при созидании своей жизни, определяют способ их мышления. Категории возникали не из чистого мышления, не из непосредственного созерцания внешнего мира, а из общественных производственных отношений, спроецированных на природу и примененных для объяснения всего мира.

Наглядный пример этого процесса мы находим в самых примитивных из известных нам обществ, именно — в тотемических племенах. Вот что пишет Джордж Томсон в своем недавно вышедшем в свет труде о тотемизме:

«В Австралии идеология тотемизма выросла во всеобъемлющую теорию мира природы. Подобно социальному организму, состоящему из большого количества кланов и групп кланов, каждый из которых имеет свои собственные виды тотемов, мир природы — море, потоки, холмы, небесные тела и все, что обитает на земле, — классифицируется по образцу тотемов. Различные виды деревьев относятся в одни группы с теми видами птиц, которые гнездятся

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, Госполитиздат, 1948, стр. 462.

на них; вода относится к той же группе, что и водяные птицы и рыбы. Мир природы приводится в систему путем проецирования на него организации, навязываемой природой обществу. Система мира является отражением социального порядка, отражением, которое из-за слабости человека пред лицом природы просто и непосредственно»[1].

Безусловно, эта идеология тотемизма, характерная для доклассового общества, не знавшего ни философии, ни науки, очень далека от идей философов и ученых и в особенности от идеологии современного буржуазного общества. В современном обществе отражение — и не непосредственное и не простое. Тем не менее здесь имеет место процесс непрерывного развития, хотя и не без скачков и превращений, от одного к другому. Закон, согласно которому общественное бытие людей определяет их сознание, продолжает действовать.

Конечно, для того чтобы доказать действие этого закона, необходимо обстоятельное изучение всей истории; это — действительно гигантская задача, для выполнения которой марксизм дает теоретическое оружие, но от окончательного осуществления которой марксисты еще далеки. Точно так же, чтобы доказать действие данного закона в каждом отдельном случае, необходимо законченное историческое изучение этого отдельного случая. Я не решился бы приступить здесь к таким доказательствам, даже если бы был достаточно вооружен для этого. Я вынужден ограничиться немногими общими наблюдениями, связанными с объяснением классовой природы философии и характера той революции в философии, которую осуществил марксизм.

Маркс и Энгельс, неутомимо подчеркивавшие, что образ мышления людей обусловливается их производственными отношениями, экономическим базисом их общественной жизни, столь же неутомимо подчеркивали, что отражение экономической организации общества в его идеях, и особенно в его абстрактной философии и науке, ни в коем случае не является простым, непосредственным или автоматическим процессом.

---

[1] G. Thomson, Studies in Ancient Greek Society, Vol. I, p. 40.

«...наше понимание истории есть главным образом руководство к изучению, а не рычаг для конструирования на манер гегельянства, — пишет Энгельс в письме К. Шмидту от 5 августа 1890 года. — Всю историю надо начать изучать заново. Надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические, частноправовые, эстетические, философские, религиозные и т. п. воззрения»[1].

И еще, в письме Г. Штаркенбургу: «Чем дальше удаляется от экономической та область, которую мы исследуем, чем больше она приближается к чисто абстрактно-идеологической, тем больше будем мы находить в ее развитии случайностей, тем более зигзагообразной является ее кривая. Если Вы начертите среднюю ось кривой, то найдете, что чем длиннее изучаемый период, чем шире изучаемая область, тем более приближается эта ось к оси экономического развития, тем более параллельно ей она идет»[2].

Следовательно, из рассмотрения идей философов, и особенно буржуазных, с этой точки зрения вытекает, во-первых, что отражение экономического базиса в философской идеологии не может быть простым или непосредственным и, во-вторых, что в конечном итоге эта идеология отражает экономический базис.

Философы — представители своей эпохи

Философия представляет собой один из примеров общественного разделения труда. Помимо общего разделения труда на умственный и физический, возникают различные подразделения мыслителей-специалистов, а среди них — категория людей с наклонностью к философии. Философское творчество идет совсем другим путем, чем процесс создания мифов или примитивные способы мышления, о которых говорилось выше в связи с общей идеологией тотемизма. Философия — это творчество отдельных философов, подлинных специалистов, высоко одаренных

---

1 К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 421.
2 Там же, стр. 471.

и крайне своеобразных. Экономический базис находит свое отражение, проходя через их индивидуальную, личную мысль.

Однако во все эпохи общие пути мышления, характерные для философов, отражают характер экономического развития и производственные отношения данной эпохи. Никакое умственное напряжение, направленное на поиски истины, не может освободить философов от тех реальных материальных условий, в которых они живут. Маркс и Энгельс пишут в «Манифесте Коммунистической партии»:

«Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана»[1].

Нельзя не признать, что это положение подтверждается развитием всей буржуазной философии, начиная с ее зарождения. Необходимо отметить не только одобрение ею этого положения и выдвижение соответствующих ему идей в противовес феодальным идеям, но также и признание ею проблем, порождаемых этим положением, стремление овладеть этими проблемами и решить их.

Это отражение можно найти не только в области социальной философии. Например, для натурфилософии или физики феодального периода был характерен настойчивый интерес к конечным причинам. Предполагалось, что каждая вещь имеет свое место во вселенной и свою цель, осуществлению которой она содействует. Таким образом, считалось, что тела падают в силу своего собственного движения. Земля находится в центре, и место земных тел — в центре, к которому они естественно стремятся. Естественное движение огня, наоборот, направлено вверх. И подобно тому, как буржуазия свою экономическую деятельность начала с разрушения феодальных отношений, отражавшихся в феодальных идеях (причем это отражение было опосредствованным, сложным: феодальные идеологи приспосабливали для своих собственных целей

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2, т. 4, стр. 426.

гораздо более ранние идеи греков, и в особенности философию Аристотеля), — буржуазные философы и ученые разрушали (и делали это вполне сознательно) эти феодальные идеи. Идя по этому пути, они сделали огромный шаг вперед в науке и философии, подлинный революционный шаг, так как и сам капитализм был революционным шагом вперед по сравнению с феодализмом. Но их мировоззрение ни в коей мере не является продуктом чистой мысли или чистой теоретической критики; оно было обусловлено, оформлено и ограничено новыми общественными отношениями, за пределы которых философы не могли выйти.

Движение идей

Необходимо еще раз подчеркнуть опосредствованный и сложный характер отражения социальных отношений в области философии; это связано с тем, что философские идеи всегда формируются в процессе критики и усвоения отдельными философами уже существующих идей.

В качестве исходного пункта философы всегда вынуждены брать идеи, унаследованные от своих предшественников. Их собственные идеи возникают отчасти в борьбе против идей прошлого и поэтому формируются по контрасту с идеями их предшественников; отчасти они принимают идеи прошлого и разрабатывают их по-своему. Но в любом случае то, что они хотят сказать, всегда обусловлено тем, что было высказано до них. Иными словами, любая идея всегда является не только прямым ответом на запросы настоящего; она удовлетворяет нужды настоящего лишь с помощью наследства, полученного от прошлого.

В XVII веке писатели и ученые вели, например, сознательную борьбу против различных догм прошлого. В то же время они воскрешали идеи прошлого и давали им новую жизнь. Так, они возражали против философии Аристотеля в той форме, в которой ее распространяли схоласты; в то же время возрождалась древняя атомистическая система Демокрита и Эпикура, концепции которых заимствовались и перерабатывались. И даже когда философы XVII века опровергали схоластическую философию, они во многих отношениях продолжали ее. Таким образом, руководящие

идеи в науке и философии XVII века не были прямым отражением новых социальных условий; идеи, отражавшие эти социальные условия, оформлялись частично в борьбе против них, а частично — в процессе возрождения, усвоения и преобразования идей прошлого. Вот что пишет Энгельс в письме К. Шмидту от 27 октября 1890 года об идеологах (мыслителях) вообще:

«И, поскольку они образуют самостоятельную группу внутри общественного разделения труда, постольку их произведения, включая и их ошибки, оказывают обратное влияние на все общественное развитие, даже на экономическое. Но при всем том они опять-таки сами находятся под господствующим влиянием экономического развития... Преобладание экономического развития в конечном счете также и над этими областями для меня неоспоримо, но оно имеет место в рамках условий, которые предписываются самой данной областью: в философии, например, воздействием экономических влияний (которые опять-таки оказывают действие по большей части только в своем политическом и т. п. одеянии) на имеющийся налицо философский материал, доставленный предшественниками. Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части лишь косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения»[1].

Из этого Энгельс делает вывод, имеющий громадное значение; он утверждает, что экономическое развитие обусловливает философские идеи главным образом через политическое, правовое и моральное развитие, происходящее на основе экономического развития.

Наука, техника и философия

Следует подчеркнуть также влияние технических изобретений и научных открытий на выработку философских идей.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 429—430.

Здесь, как установил Энгельс, проявляется «преобладание экономического развития в конечном счете». Уровень техники, лежащей в основе экономики, в значительной степени определяет соответствующий уровень естествознания. В то же время уровень техники определяет постановку научных проблем; успех, с которым наука решает эти проблемы, делается рычагом дальнейшего технического развития. Здесь наблюдается взаимное влияние науки и техники. Проблемы техники стимулируют научные открытия, которые в свою очередь приводят к новому техническому развитию, создающему стимулы и пути для новых научных открытий.

В этом процессе изобретения и открытия являются материальной революционной силой, изменяющей общество. Они служат рычагом для разрушения отживших, призрачных концепций природы и для замены их новыми, более правильными, более соответствующими достигнутому уровню идеями. Так, Энгельс пишет, что «история наук это есть история постепенного устранения этой бессмыслицы», но тут же добавляет: «или замены ее новой, но все же менее нелепой бессмыслицей»[1].

Развитие техники и связанные с ним научные открытия оказывают неизбежное влияние на развитие философских теорий. Вырабатывая свои системы, философы должны были принимать во внимание современную им технику и открытия. Ни одна философия не может быть приемлемой, если ее идеи не развиваются в соответствии с современной ей техникой и научными открытиями. Таким образом, философские идеи всегда испытывают влияние техники и открытий, извлекают из них выводы и стремятся как-то использовать их.

Например, как это подметил Бенджамин Фаррингтон в своем труде о греческой науке[2], умозрения ранних греческих натурфилософов были тесно связаны с техникой их века. Их идеи о преобразованиях, которым может подвергаться отдельная субстанция, их идеи относительно элементов и представления о возможных результатах смешения и взаимодействия элементов и т. п. основаны на современной

---

1 К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 429.
2 См. B. Farrington, Greek Science, Thales to Aristotle.

им технике, как например технике металлургии и керамики, и научные знания были связаны с такой техникой. Так, в основе умозрений пифагорейской школы широко использованы образцы, взятые из техники производства и применения музыкальных инструментов.

В новой философии влияние развития машинной техники проявляется в механистических теориях природы, защищаемых всеми философами всех школ вплоть до конца XVII столетия. Машина — это система независимых и подвижных частей, которая может быть приведена в движение внешней движущей силой и работает согласно своим собственным законам. Это и создает модель для всей концепции природы. Более старые концепции механицизма начинают видоизменяться и разрушаться под влиянием новой техники промышленной революции — двигателей внутреннего сгорания, химической техники и электротехники.

Хотя развитие техники и науки отражается в развитии философии, было бы совершенно неправильным заключать, будто это составляет основу, на которой развиваются философские идеи. Технические изобретения и научные открытия делаются людьми, организованными в определенную систему производственных отношений, в которых ведущую роль играют определенные классы. И путь отражения техники и науки в философских теориях обусловлен — соответственным образом — характером экономической структуры общества в данный период.

Философия составляет часть идеологической надстройки общества, которая развивается на основе данной экономической структуры. И как заметил Сталин, «надстройка не связана непосредственно с производством, с производственной деятельностью человека. Она связана с производством лишь косвенно, через посредство экономики, через посредство базиса. Поэтому надстройка отражает изменения в уровне развития производительных сил не сразу и не прямо, а после изменений в базисе, через преломление изменений в производстве в изменениях в базисе»[1].

---

[1] И. Сталин, Марксизм и вопросы языкознания, Госполитиздат, 1953, стр. 10—11.

Поскольку техника и научные открытия отражаются в философии, они отражаются через это «преломление». Именно экономическая структура является подлинным базисом философских идей, которые таким образом дают комментарий или истолкование техники и науки соответственно характеру существующей экономической структуры общества, соответственно требованиям и интересам определенных классов. Следовательно, изобретения и открытия, двигающие вперед и расширяющие знание природы и господство над ней людей, истолковываются в философских теориях, которые, в конечном счете, основаны на экономической структуре общества в данный период и служат задачам определенных классов.

Первоначально между естествознанием и философией была небольшая разница или ее совсем не было. Своеобразие развития наук, особенно в буржуазную эпоху, заключалось в том, что различные науки отделялись от философии и создавали свои собственные экспериментальные методы исследования. Таким образом, область независимого философского исследования непрерывно суживается.

Это означает, что влияние наук на развитие философских идей выражается все более определенно. Но даже подлинные ученые, считающие, что они сбросили с себя пеленки философии, до сих пор путаются в сетях принципов и системы, сформулированных для них философами.

Перед философами стоит задача — и некоторые из них, конечно, в значительной степени сознают это — так объяснить технический прогресс и научные открытия, чтобы установить гармонию между ними и моральными и политическими идеями и социальными стремлениями, развивающимися из экономических условий данной эпохи.

Выполняя эту задачу, философы претендуют не только на истолкование научного открытия, но и на то, чтобы выйти за пределы естествознания. Они претендуют на раскрытие как той первичной природы реальности, с которой имеет дело наука, так и природы духовной реальности, недоступной для научных методов, — природы бога и человеческой души, природы моральных источников индивидуальной деятельности, и социального развития.

Национальное развитие науки и философии

Наконец, надо отметить — и это имеет огромное значение, — что в той степени, в какой это касается буржуазной эпохи, развитие науки и философии в основном является *национальным.*

Рост капиталистического способа производства и обмена положил начало развитию современных европейских наций. Капитализм обусловливает процесс неравномерного развития наций. Национальное развитие находит свое выражение в научных и философских теориях.

Отсюда было бы ложной абстракцией и упрощенчеством стараться вывести развитие буржуазной философии из развития капитализма вообще. Ее развитие носит национальный характер. Национальное развитие философии отражает весь комплекс экономического развития вместе с его политическими, правовыми и моральными надстройками, традициями и национально-культурными особенностями данной нации. Таким образом, в Англии философия развивается не так, как во Франции, и не так, как в Германии. Английский эмпиризм, французский рационализм и механистический материализм, немецкий идеализм — все это национальные проявления, особенности которых можно понять не путем анализа развития буржуазного общества вообще, а путем анализа национального развития в этих отдельных странах.

Национальные особенности философских направлений, конечно, не независимы друг от друга, точно так же как история одной нации не независима от истории другой нации. Они постоянно сталкиваются и оказывают влияние одна на другую. Упомянутый выше процесс взаимодействия английской, французской и немецкой философии фактически тесно примыкает к процессу исторического развития буржуазной революции в этих странах. Создание мирового рынка в XIX веке и возникновение империализма в XX веке оказали дальнейшее глубокое влияние на процесс национального развития буржуазной философии, содействуя ее денационализации, сообщая ей космополитический характер. Эта тенденция фактически соответствует периоду упадка и дезинтеграции буржуазной философии. Основной тезис, что буржуазная философия проходит

национальный путь развития, сохраняет силу. Простейшей иллюстрацией национального характера буржуазной философии является тот факт, что философы пишут на различных национальных языках, в то время как в средние века они писали только на латинском языке.

Отсюда можно было бы сделать опрометчивый вывод, будто философия экономически более развитых стран должна быть самой передовой философией. Это далеко не так, и указанный вывод может быть результатом только очень упрощенного понимания путей отражения экономического развития философией. Например, философы экономически отсталой Франции в XVIII веке могли заимствовать богатое наследство картезианства и английского эмпиризма и разработать его по-своему в условиях созревающей французской революции. Далее, немецкие философы заимствовали все это в условиях запоздалого развития национальной буржуазии в Германии. В результате буржуазная философия в конце XVIII века и начале XIX века достигла высшего развития в экономически отсталых Франции и Германии. В этой связи Энгельс пишет:

«...философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит. От этого получается такое явление, что страны, экономически отсталые, в философии все же могут играть первую скрипку: Франция в XVIII веке по отношению к Англии, на философию которой французы опирались, а затем Германия по отношению к первым двум. Но как во Франции, так и в Германии философия и всеобщий расцвет литературы явились в ту эпоху результатом экономического подъема»[1].

Вообще можно утверждать, что философские теории в конечном итоге всегда отражают экономическое развитие общества, а поэтому и точку зрения определенных классов, играющих главную роль в этом экономическом развитии; но это отражение является сложным, опосредствованным процессом, преломляющимся через индивидуальности

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, стр. 430.

философов, через предшествующие идеи, полученные этими философами от своих предшественников, через весь комплекс политического, правового и морального развития общества, через прогресс технических изобретений и научных открытий и — в буржуазную эпоху — через особенности национального развития различных стран.

Марксизм — революционная философия рабочего класса

Революция в философии, осуществленная в середине XIX века Марксом и Энгельсом, революция, создавшая новый тип философии, коренным образом отличающейся как от всей предшествующей, так и от всей современной ей, а также и последующей буржуазной философии, — имела в своей основе определенные экономические предпосылки.

Прежде всего развитие капитализма породило движение рабочего класса и вместе с тем его борьбу против капитализма, с которым можно покончить лишь в результате экспроприации капиталистической собственности.

Маркс и Энгельс вооружили теорией возникшее революционное движение пролетариата. Эта теория явилась не только экономической и политической теорией, но и революционной философией, которая впервые сознательно опиралась на революционную практику. Подвергая революционной критике буржуазную идеологию во всех ее аспектах, она вместе с тем восприняла высшие достижения предшествующей буржуазной мысли в качестве своих теоретических предпосылок.

Великим философским открытием Маркса и Энгельса, благодаря которому они могли не только развивать, но и изменять лучшие идеи предшествующей философии и которое одновременно было и их орудием критики и их методом исследования, является метод материалистической диалектики.

Открытие этого метода, подготовленное всем предшествующим ходом развития философии, стало возможным только благодаря тому обстоятельству, что пролетарское революционное движение в то время усиливалось, пролетариат осознавал свои социальные задачи, соответствующие

реальной цели — цели изменения общества не в интересах какого-либо нового эксплуататорского класса, а в интересах масс народа; цели завоевания политической власти для пролетариата, цели построения социалистического общества. Именно благодаря этому движению и этой цели стало впервые возможным обобщить в рациональной, научной форме основные законы изменения и развития объективного мира — природы и общества. Философское открытие Маркса и Энгельса, их учение в целом вооружило движение рабочего класса революционной теорией, необходимой для осуществления его исторической цели.

Дело в том, что современный рабочий класс в отличие от других классов, игравших в прошлом руководящую историческую роль, стремится не к установлению своей собственной системы классовой эксплуатации, а к ликвидации эксплуатации человека человеком. Цель пролетариата заключалась не в том, чтобы подчинить остальную часть общества, а в том, чтобы освободить все общество, так как именно эта цель соответствует классовым интересам пролетариата.

Это означает, что мировоззрение пролетариата, получившее свое философское выражение в марксизме, не нуждается в идеологической маскировке социальных целей, человеческих отношений и отношений человека к природе. Наоборот, оно требует изучения и понимания процессов в природе и истории такими, *как они есть,* — без всяких фантастических добавлений. Это совершенно необходимо для того, чтобы с максимальным успехом вести борьбу за освобождение человечества от эксплуатации, построить бесклассовое общество, расширить власть человека над природой.

Вот почему только в наше время стало возможным приступить к созданию истинно научной философии; материальный базис для развития новой научной философии возник вместе с рождением современного рабочего движения. Вот почему марксистская философия не развивалась и не могла развиваться как узкая, академическая философия какой-нибудь школки, а с самого начала и во всем своем последующем развитии выступала как воинствующая философия борьбы рабочего класса.

Это объясняет также, почему диалектический материализм как классовая философия пролетариата дает основу для будущего развития философии в бесклассовом коммунистическом обществе, установление которого и является целью борьбы революционного рабочего класса.

4. Диалектический материализм и наука

Диалектический материализм является философией, которая выражает мировоззрение рабочего класса и удовлетворяет его запросы. Но основание для утверждения, что диалектический материализм является истинным, состоит не в том, что таким считает его рабочий класс. Диалектический материализм выражает мировоззрение рабочего класса и удовлетворяет его запросы, основываясь на исследованиях реальных законов движения природы и общества, исходя только из фактов, без всяких предвзятых фантазий. При этом целью диалектического материализма является открытие того, как может быть изменен мир. Диалектический материализм есть истинная философия, так как он выдерживает испытание практикой и опытом. Диалектический материализм — мировоззрение именно рабочего класса, который впервые в истории делает возможным возникновение такой философии.

Это — мировоззрение, которое не требует никакой идеологической маскировки или обмана, идет ли речь о понимании природы или об общественных отношениях людей. Если на какой-нибудь отдельной фазе социального развития и возникают такого рода идеи, то это мировоззрение требует, чтобы они были подвергнуты критике и исправлению.

Эти особенности диалектического материализма обусловлены прежде всего тем фактом, что рабочий класс — единственный класс, который способен признать необходимость своего исчезновения как класса. Действительно, он не только признает необходимость своего исчезновения как класса, но и стремится ускорить этот процесс. Его классовая цель — создать коммунистическое общество, в котором классы перестанут существовать. Когда рабочий класс борется за власть, его целью является построение

коммунистического общества, в котором наступит конец не только его собственному существованию в качестве класса, но также существованию его партии и его государства.

«Когда человек достигает старости, он умирает, — говорит Мао Цзэ-дун в своей статье «О диктатуре народной демократии». — То же самое происходит с партией. Когда исчезнут классы, инструмент классовой борьбы — политические партии и государственный аппарат утратят в результате этого свои функции, перестанут быть необходимыми и постепенно исчезнут, закончив свою историческую миссию, и будет достигнута более высокая ступень развития человеческого общества...

Молодые товарищи, только что вступившие в партию и не читавшие основ марксизма-ленинизма, возможно, не понимают этой истины. Они должны понять эту истину для того, чтобы получить правильное мировоззрение»[1].

Следовательно, мировоззрение рабочего класса совершенно не нуждается в какой-либо философской системе, в каких-либо философских принципах, которые бы оправдывали существующее положение вещей. Это мировоззрение включает в себя требование лишь таких идей, которые бы правильно отражали реальное движение и реальные изменения — возникновение, развитие и исчезновение всего существующего в мире. Это мировоззрение включает в себя принципы и методы, нужные для разработки подобных идей.

Все это делает диалектический материализм научной философией.

Каковы же особенности его взаимоотношений с естествознанием и социальными науками?

Научные основы диалектического материализма

Прежде всего следует подчеркнуть, что идеи материалистической диалектики — диалектическая концепция

---

[1] Мао Цзэ-дун, О диктатуре народной демократии, Госполитиздат, 1949, стр. 3.

процесса развития материального мира и его истории — не являются какой-либо системой отвлеченных первоначал, какой-либо спекулятивной философской дедукцией.

Именно научные открытия, весь опыт научного исследования происходящих в мире процессов дают материалы, из которых выводятся общие концепции диалектики. Природа является критерием правильности диалектики; диалектика прочно основана на научных открытиях и постоянно подкрепляется и обогащается этими открытиями. Диалектический материализм есть метод и теория объективного мира, которая проверяется и подтверждается научными достижениями, исходит из этих достижений, обобщает их, развивает теорию, доказывающую их огромное значение для человечества; в то же время он показывает, как продвигать эти достижения вперед и освобождать науку от предвзятых идей, мешающих ее прогрессу.

Поэтому диалектический материализм открывает совершенно новую эпоху в развитии философии как науки. Философия не ставит теперь своей задачей изобретение универсальной системы мира или истолкование научных открытий в свете первоначал, возникших независимо от научного исследования. Задача философии заключается теперь в том, чтобы, основываясь на научных достижениях, показать, как нужно осмысливать факты в их собственных, а не фантастических взаимоотношениях. Благодаря этому открывается путь для развития до конца последовательного философского материализма.

Развитие философии всегда происходило и происходит в борьбе материалистических и идеалистических тенденций. Но прежде даже самая последовательная материалистическая философия имела метафизический характер и никогда не была свободна от элементов идеализма. Материалисты стремились объяснить все с точки зрения окаменелых механистических идей, которые совершенно непригодны для объяснения реальных процессов развития, в особенности развития человеческого сознания и человеческой истории. Открытие Маркса и Энгельса полностью преодолело ограниченность предшествующей материалистической мысли, устранив тем самым всякую потребность в идеалистических фантазиях.

Диалектика — орудие научного прогресса

Во-вторых, идеи материалистической диалектики являются орудием дальнейшего прогресса науки.

Естествознание освобождается от философских систем по мере того, как переходит на путь своих собственных экспериментальных исследований, независимых от запросов той или иной философской системы. Однако научная мысль всегда основана на философских предпосылках, находящих свое выражение в теориях, при помощи которых ученые пытаются подвести итог своим достижениям и истолковать их. Когда эти предпосылки скрыты и подсознательны, они оказывают на научную мысль не только не меньшее, но скорее даже большее влияние. Как указывает Энгельс, данные науки доказывают истинность диалектики; однако ученые редко бывают в состоянии мыслить диалектически.

Метод материалистической диалектики есть орудие критики идеалистических и метафизических идей, пронизывающих науки, орудие, освобождающее науки от кошмара идеалистического и метафизического способа мышления. Это — орудие критики формалистических теорий в науках, ограничивающих знание, теорий, стремящихся только к тому, чтобы сформулировать ряд законов, объясняющих наблюдаемые соотношения между соответствующими экспериментальными данными и далеких от того, чтобы дать анализ диалектики реальных процессов материального мира, выраженных в этих экспериментальных данных, — теорий, воздвигающих, таким образом, преграды для более глубокого исследования этих процессов.

В противоположность метафизическим и идеалистическим точкам зрения в науках — типичному явлению буржуазной мысли, диалектический материализм показывает, как исследовать, понимать и объяснять реальные процессы, изучая вещи в их диалектической взаимосвязи и в их движении, выявляя законы перехода количественных изменений в качественные в борьбе противоположных тенденций, действующих на основе внутренних противоречий, присущих всем процессам. Целью науки становится не раскрытие первичных элементов природы, а более глубокое

проникновение в ее законы в целях усиления власти человека над природой.

Это превращает метод материалистической диалектики, с одной стороны, в орудие критики, а с другой — в орудие прогресса и унификации научной теории, орудие развития стратегии дальнейшего прогресса научного познания.

Особенно существенный вклад внесла диалектико-материалистическая философия — в лице Маркса и Энгельса — в научное объяснение общества и истории.

Гегель первый приступил к формулированию принципов диалектического мышления, но его исходная позиция была идеалистической. Диалектика для него была не методом, который должен быть принят научной мыслью в целях объяснения законов движения реального мира, а процессом, присущим самой мысли; мысль он возводил в абсолют, первопричину всего существующего.

Диалектика, согласно Гегелю, выявляется в процессе человеческой истории, каждая стадия которой воплощает какой-либо «момент» диалектического движения духа. История — это дух, самореализующийся в мире. Что же касается материального мира — арены, на которой разыгрывается история, то это просто «инобытие» духа. Диалектическое развитие, по Гегелю, не имеет места в природе и природа не имеет истории.

В этом отношении для гегелевской философии характерен тот же самый *дуализм,* который присущ всякой идеалистической философии, и та же выдумка о неизменной абсолютной разнице между материей и духом, природой и историей.

Так, например, Гегель пишет:

«При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной... Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое. Это явление, совершающееся в духовной сфере, позволяет вообще обнаружить в человеке иное определение, чем в чисто естественных вещах, в которых всегда проявляется один и тот же постоянный характер, остающийся неизменным, а именно действительную способность к изменению,

и притом к лучшему — стремлению к *усовершенствованию*»[1].

Маркс и Энгельс, отбрасывая гегелевский идеализм, сумели применить открытия диалектического материализма к изучению общества и истории, создали исторический материализм. С точки зрения диалектического материализма жизнь должна рассматриваться как форма существования материи на определенной стадии ее развития; возникновение человеческого общества и его истории относится к периоду, когда высший вид животного — человек (со своим единственным в своем роде развитием рук и мозга) начинает применять орудия для производства своих собственных средств существования. Таким образом, люди создают свои собственные общественные производительные силы, развитие которых является первичным, определяющим фактором движения общества и истории.

Диалектический материализм рассматривает весь материальный мир как единый исторический процесс, в ходе которого люди и человеческое общество возникают на определенной стадии развития. Одни и те же всеобщие законы диалектического развития действуют как в природе, так и в истории. Это — исключительно важное положение, указывающее путь, которым необходимо следовать для того, чтобы вскрыть особый характер законов развития человеческого общества и каждой отдельной стадии развития его; основу этого развития Маркс нашел в способах общественного производства.

Ввиду того что Маркс признавал диалектический характер развития мира, он не стремился объяснить человеческое общество с точки зрения физических или биологических законов; с другой стороны, он не рассматривал его как нечто оторванное от мира природы и не поддающееся методам научного исследования. Человеческое общество Маркс понимал как новую ступень исторического развития мира, и диалектический метод он применил к изучению специфических законов его развития.

Это доказательство неразрывности природы и истории, основанное на прерывности поступательного хода развития

---

[1] Гегель, Соч., т. VIII, М. — Л., 1935, стр. 51—52.

и скачкообразном, диалектическом переходе от одного качественного состояния к другому, является революционным вкладом в понимание единства науки, в научное понимание материального мира, человека и места человека в мире.

Развитие материалистической диалектики

Идеи материалистической диалектики, являющейся обобщением опыта научного исследования и орудием дальнейшего прогресса науки, сами должны изменяться в зависимости от новых открытий, осуществляемых наукой, развиваться в процессе применения к новым проблемам, возникающим в связи с развитием общества.

А. А. Жданов в своем выступлении на дискуссии советских философов в июне 1947 года говорил:

«Марксистская философия, в отличие от прежних философских систем, не является наукой над другими науками, а представляет собой инструмент научного исследования, метод, пронизывающий все науки о природе и обществе и обогащающийся данными этих наук в ходе их развития»[1].

Необходимо постоянно подчеркивать, что диалектический материализм — не законченная философская система, не завершенная и закругленная система идей. Природа — проверка диалектики. Диалектический метод применяется в научном исследовании природы, и данные науки постоянно доставляют все новые и новые доказательства того, что процессы, происходящие в природе, являются диалектическими. Но научные открытия не только подтверждают законы диалектики. Новые подтверждения законов диалектики постоянно обогащают наше понимание способов действия этих законов и, таким образом, необходимо должны стать основой для нового философского обобщения, обогащения и расширения теорий материалистической диалектики.

В своих работах о материалистической диалектике Мао Цзэ-дун подчеркивал, что центральным понятием

[1] А. А. Жданов, Выступление на дискуссии по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» 24 июня 1947 г., Госполитмздат, 1953, стр. 13.

диалектики является понятие противоречия. И он проводил различие между «всеобщностью противоречия» и «специфичностью противоречия»[1].

Какой бы аспект или процесс природы или общества мы ни рассматривали, он содержит в себе противоречивые черты, противоречивые движения, противоречие одной стороны по отношению к другой; подобные противоречия являются основой и движущей силой всякого изменения и движения. Это — всеобщность противоречия. Но каждый процесс в природе и обществе является особым процессом со своими особыми характерными чертами, которые отличаются от характерных черт других процессов. Отсюда противоречия внутри каждого процесса принимают особые формы и действуют особым образом. Это специфичность противоречия.

Поэтому просто говорить о «противоречии» — значит очень мало способствовать пониманию законов любого особого процесса. Для этого необходимо конкретно изучать особый процесс. Каждый род процесса имеет свою собственную диалектику, которую можно охватить лишь в результате обстоятельного изучения особого процесса. Диалектика субатомного мира не является такой же самой, как диалектика тел, непосредственно воспринимаемых нашими органами чувств; диалектика жизненных процессов не является такой же самой, как диалектика процессов неорганической материи; диалектика человеческого общества тоже является новым законом движения, и каждая фаза человеческого общества приносит свою особую диалектику.

Поэтому очевидно, что каждый раз, когда что-то новое появляется или обнаруживается, — появляется или обнаруживается что-то новое также и в законах диалектики.

Например, в человеческом обществе всегда имеется противоречие между новым и старым. Это — универсальная форма противоречия во всяком человеческом обществе. До сих пор на каждой стадии общества это противоречие принимало особую форму особого противоречия между

---

[1] Мао Цзэ-дун, Относительно противоречия (Избранные произведения, т. 2, ИЛ, 1953).

производительными силами и производственными отношениями; в капиталистическом обществе — форму особого противоречия между общественным характером производства и частным присвоением. В обществах, основанных на эксплуатации и разделенных на антагонистические классы, особое противоречие выражалось и разрешалось в особых формах классовой борьбы, то есть в форме борьбы антагонистических классов и более или менее насильственными путями. Но что происходит в социалистическом обществе? В социалистическом обществе противоречие принимает новые формы и — при отсутствии эксплуатации и антагонистических классов — выражается совершенно по-новому.

«В нашем советском обществе, где ликвидированы антагонистические классы, борьба между старым и новым и, следовательно, развитие от низшего к высшему происходит не в форме борьбы антагонистических классов и катаклизмов, как это имеет место при капитализме, а в форме критики и самокритики, являющейся подлинной движущей силой нашего развития... Это, безусловно, новый вид движения, новый тип развития, новая диалектическая закономерность»[1].

Это пример того, как понятие законов диалектики расширяется и обогащается в результате их применения к решению новых проблем.

5. Теория познания диалектического материализма

Чрезвычайно большое значение имеет применение метода диалектического материализма в теории познания и в критике различных теорий буржуазной философии, касающихся источников познания, его сферы и границ.

Теория познания буржуазной философии

В буржуазной философии имеются две противоположные точки зрения на источник познания. Одна из них за источник познания принимает «врожденные идеи», интуи-

---

[1] А. А. Жданов, Выступление на дискуссии по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» 24 июня 1947 г., Госполитмздат, 1953, стр. 40.

цию, «вечные истины», самоочевидные «синтетические суждения», априорные «первоначала». Другая — эмпирическая точка зрения различных оттенков — утверждает, что все знания возникают на основе индивидуальных чувственных восприятий. Весьма многочисленны и длительны были споры между приверженцами различных вариантов этих двух противоположных точек зрения на познание, этих двух противоположных аспектов буржуазной теории познания.

Общее между этими точками зрения состоит в том, что познание они трактуют отвлеченно, в отрыве от реального процесса эволюции познания в человеческом обществе. Они не ставят вопроса о том, как в действительности завоевывается знание в социально организованном человеческом обществе. Вместо этого они пытаются рассуждать о том, как система познания может быть чисто умозрительно построена на ряде не вызывающих сомнения предпосылок — будь это «врожденные» общие идеи или разрозненные чувственные представления. В обоих случаях знание рассматривается как возникшее из какого-либо индивидуального созерцания, а не из общественной деятельности.

Для обеих точек зрения характерно то, что их теория познания в самой ее основе — идеалистическая.

В каком же отношении эти противоположные теории познания являются идеалистическими?

Их идеализм проявляется, во-первых, в трактовке основ познания. Как первая, так и вторая точка зрения видит основу и источник познания в чем-то, возникающем в уме, — будь это индивидуальные ощущения, общие идеи или те и другие.

Обе точки зрения находятся в соответствии с этим идеалистическим положением, хотя эмпиристы и утверждают, что ощущения возникают первыми и что общие идеи являются в некотором отношении только «копиями» ощущений, а рационалисты заявляют, что ощущения — только «сырой материал» для познания, «обрабатываемый» умом с помощью его собственного врожденного аппарата априорных категорий.

Правда, многие материалисты разъясняют, что ощущения, признаваемые ими за исходный пункт познания,

порождаются в уме в результате действия внешних материальных объектов на органы чувств. Тем не менее они считают, что все здание теории познания должно каким-то образом выводиться из чувственных данных, ибо они пока еще не понимают зависимости всего познания от общественной практики.

В этом отношении даже материалисты — в том числе особенно некоторые великие французские материалисты XVIII века — стояли в теории познания на идеалистической точке зрения. Их замечания относительно роли материального мира в возникновении ощущений в человеческом уме имели значение только введения к их теории познания, а не ее составной части, так как в дальнейшем они пытались вывести существование материального мира из данных чувственных восприятий. Гельвеций, например, в одном из своих сочинений говорил, что все наши знания порождаются действием материальных объектов на наши органы чувств, а в другом — утверждал, что внешний материальный мир только гипотеза, изобретенная нами для объяснения наших ощущений, и весьма вероятно, что никакого подобного мира не существует.

Далее, обе эти по видимости противоположные теории познания ведут к идеалистическим выводам относительно познаваемого мира.

Те, кто постулирует врожденные идеи и интуицию, приходят к выводу, что истинному познанию мир раскрывается как духовная сущность и что в основе всех материальных явлений лежат причины духовного характера.

С другой стороны, многие эмпиристы, осмеивающие все это как туманное умозрение, приходят к столь же идеалистическому заключению, что мы не обладаем достоверными знаниями ни о чем, кроме ощущений в наших собственных умах. Подобные субъективные идеалисты рассматривают материальный мир по-разному: или как нечто, состоящее из комплексов ощущений, или как призрачное царство «вещей в себе», или как удобную, но довольно сомнительную гипотезу, или даже как полное заблуждение и результат метафизического умозрения.

Теория познания диалектического материализма

В то время как оба противоположных буржуазных типа теории познания находят источник познания в ощущениях или в идеях, абстрагируя эти стороны индивидуального опыта от реального материального процесса человеческой деятельности, в котором они возникают, — диалектический материализм изучает познание так, как оно действительно возникает и развивается, то есть на основе материального общественного существования людей, на основе их взаимодействия между собой и природой.

Теория познания диалектического материализма порывает с отвлеченной трактовкой знания, характерной для буржуазной философии, и с ее идеалистическими методами, предпосылками и выводами. Как указывает Ленин, теория познания диалектического материализма «должна рассматривать свой предмет равным образом исторически, изучая и обобщая происхождение и развитие познания, переход от *не*знания к познанию»[1].

Цитируемые здесь слова Ленина о переходе от незнания, или неведения, к знанию имеют большое значение.

То положение, что завоевание знания является переходом от незнания к знанию, может показаться избитой истиной. И тем не менее эта истина никогда не признавалась буржуазной философией, потому что теория познания буржуазной философии не способна понять именно этот переход.

Теория познания буржуазной философии всегда исходит из предположения, что знание происходит только от предшествующего знания; поэтому реальное происхождение знания является для нее тайной. Она предполагает, что знание должно быть основано или на познании (непосредственное ознакомление в чувственных представлениях) чувственных качеств, или на познании (врожденные идеи) общих принципов, или, возможно, на том и другом.

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 21, стр. 38.

Во всяком случае, знание всегда возникает из предшествующего знания, а не из предшествующего незнания. Все буржуазные философы стараются показать, что в основе познания в целом лежит некоторый особый тип непосредственного или интуитивного познания, но они не объясняют, как возникает и развивается само познание.

В действительности же завоевание знания происходит путем преобразования предшествующего состояния незнания.

Как осуществляется это преобразование? Оно осуществляется общественной деятельностью людей.

Диалектический материализм принимает научную истину, утверждающую, что познание возникает, развивается и проверяется в процессе общественной практики. Это — центральное открытие в области теории познания.

Благодаря этому открытию диалектический материализм может ответить на те вопросы относительно процесса познания, которые давно уже на разные лады обсуждаются буржуазной философией; он в состоянии сделать важнейшие обобщения, касающиеся природы и цели нашего познания.

Делая обобщения на основе действительного исторического развития познания, диалектический материализм учит, что на каждой стадии и при всех обстоятельствах наше знание является несовершенным и предварительным, обусловленным и ограниченным историческими условиями своего возникновения, включая способы и методы приобретения этого знания, а также исторически обусловленные предпосылки и категории, применяемые при формулировке идей и выводов.

Однако это развитие познания, каждая стадия которого имеет столь условный характер, представляет собой развитие познания реального материального мира, раскрытие взаимосвязей и законов движения реальных материальных процессов, включая развитие человеческого общества и человеческого сознания. Это — поступательное развитие, в котором шаг за шагом расширяются пределы знания и шаг за шагом возрастает соответствие идей и теорий объективной реальности, благодаря чему временное и гипотетическое все больше и больше уступает место обоснованному и проверенному.

В этом развитии непознанное всегда создает границы для познанного. Новые открытия вырастают всегда в борьбе против пределов, связанных с ограниченностью существующего познания и существующих методов. Диалектический материализм учит, что нет абсолютных пределов или границ для познания.

Так как прогресс познания всегда наталкивается на границы, мешающие его дальнейшему движению, то познание развивается именно путем отыскания методов преодоления этих границ. Нет абсолютных пределов для познания, нет непознаваемых вещей в себе, во вселенной нет никакой сокровенной тайны, нет ничего, что в принципе не может быть познано и объяснено.

Таково чрезвычайно смелое и оптимистическое кредо теории познания диалектического материализма. Только такая теория познания соответствует запросам науки.

Во-первых, следует отметить, что она основана не на идеалистических предпосылках или отвлеченном умозрении, а является обобщением подлинного развития науки, истории возникновения и развития человеческого познания.

Во-вторых, эта теория вооружает науку пониманием природы познания и его развития, пониманием, которое, будучи обусловлено современной практикой науки, служит руководителем и орудием развития науки.

Теория познания диалектического материализма является для наук орудием анализа и критики его собственных предпосылок и выводов. Это имеет существенное значение для формулировки и разрешения проблем и задач науки.

Г Л А В А XIV

МАТЕРИАЛИЗМ ПРОТИВ ИДЕАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Три формы современного идеализма

В предыдущей главе я подчеркивал классовый характер диалектического материализма, являющегося философией революционного пролетарского движения. Именно классовый характер диалектического материализма объясняет враждебное отношение к нему в течение вот уже более ста лет философов различных буржуазных школ. Они ни в коем случае не могут примириться с существованием диалектического материализма или принять его точку зрения, да и не хотят этого делать. Многие из них пытаются полностью игнорировать диалектический материализм как явление другого, отличного от них мира, что в некотором смысле является правильным. Другие занимают по отношению к нему позицию злостной вражды и непонимания. Третьи считают его достойным обсуждения. Они истолковывают положения диалектического материализма со своей собственной точки зрения, «опровергают» некоторые из них и так ревизуют их и изменяют формулировки, что они становятся приемлемыми для буржуазной философии.

Буржуазная философия после Маркса и Энгельса создает многочисленные разветвления школ и систем. Она стремится ко все большей специализации и академичности, все более делается сферой деятельности замкнутых групп университетских профессоров, все более становится недоступной для всех, кто не имеет специальной «философской подготовки», которую капиталистическое общество организует для своих «философов». Однако это не мешает буржуазным философам передавать по радио в различных вульгарных формах свои теории для «блага» всего общества. Со времени изобретения радиовещания сами философы начинают извлекать прибыль из этой крайней вульгаризации

своих эзотерических трудов. Их теории порождают источник, питающий всю мутную реку повседневной буржуазной «культуры».

Как я уже указывал, диалектический материализм — первая до конца последовательная материалистическая философия. С возникновением диалектического материализма завершилась поляризация философии на материалистический и идеалистический лагери. Эти два лагеря особенно резко противостоят друг другу в современной философии.

В одном лагере находится диалектический материализм, который, будучи наследником лучших достижений философских теорий прошлого, с каждым днем расширяет свое влияние и развивает философию как науку. В другом лагере — различные школы идеализма, в которых царят упадок, путаница и идеологический крах, отражающие соответствующее состояние буржуазного общества.

Между двумя этими основными направлениями находятся различные соглашательские школы, в некоторых отношениях поддерживающие материалистическую точку зрения, но отступающие перед последовательным применением материализма на практике. Главными представителями таких соглашательских школ в настоящее время являются так называемые критические реалисты и гуманисты в США и такие критики идеализма, как профессор Джильберт Ройл — среди профессиональных философов Англии[1]. Марксисты рассматривают этих философов как союзников в борьбе материализма против идеализма.

Однако большинство буржуазных философских школ, включая школы позитивистов, анализ которых составляет задачу этой книги, целиком и полностью принадлежат к лагерю идеализма.

В. И. Ленин пишет: «Гениальность Маркса и Энгельса состоит как раз в том, что в течение очень долгого периода, *почти полустолетия,* они развивали материализм, двигали вперед одно основное направление в философии»[2].

---

[1] См. Gilbert Ryle, The Concept of Mind (London, 1949) and Dilemmas (Cambridge, 1954).

[2] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 321.

Борьба марксизма в философии — это борьба материализма против идеализма. В чем же состоит основное разногласие между материализмом и идеализмом, проходящее через всю историю философии? Энгельс просто сформулировал это разногласие:

«Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию... Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира... — составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма»[1].

Для того чтобы понять основные пункты расхождения между марксистским материализмом и идеализмом современной буржуазной философии, необходимо подробно остановиться на этом вопросе и установить главные формы идеализма. И. В. Сталин поставил эту задачу и обобщил сделанные им выводы в разделе «О диалектическом и историческом материализме» в «Кратком курсе истории ВКП(б)».

Сталин различает три основных вида идеализма в современной философии:

1. Существуют идеалистические теории, которые считают мир воплощением «абсолютной идеи», «мирового духа», «сознания», то есть теории, утверждающие первичность духовной природы мира, существование духовной реальности, которая якобы лежит в основе материального мира, обусловливает и объясняет его.

Это — старинный классический *объективный идеализм*. Он не отрицает, что материальный мир существует или что мы можем получить всестороннее знание материальных процессов. Но этот идеализм утверждает, что материальное существование вторично, производно и что за ним скрывается первичная духовная реальность. Примером подобного идеализма является простая теологическая точка

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 349—350.

зрения, согласно которой бог создал мир (правда, эта простота исчезает, когда пытаются объяснить, как он это сделал); существуют и более сложные философские теории, как, например, теория Лейбница, согласно которой материя — только внешнее проявление деятельности духовных монад, или теория Гегеля о мире как воплощении абсолютной идеи, или, наконец, учение Уайтхеда о том, что существо реальных процессов заключается во вторжении вечных объектов в мир пространства и времени.

2. Есть и такие идеалистические теории, которые вообще отрицают существование материального мира и утверждают существование только ощущений, восприятий, идей. Это — *субъективный идеализм,* для которого материальный мир — это не особое существование, созданное богом, не внешнее проявление скопления духовных монад, не материализация абсолютной идеи, а скопление ощущений в моем уме.

3. К *субъективизму* тесно примыкает *релятивизм,* отрицающий возможность *познания* объективной реальности. Релятивизм игнорирует вопрос о существовании или несуществовании материального мира, утверждая, что мы ничего не можем знать о его природе; всякое знание — относительно, так как познаются только явления, а не «вещи в себе». Этот вид идеализма, по определению Сталина, «оспаривает возможность познания мира и его закономерностей, не верит в достоверность наших знаний, не признает объективной истины и считает, что мир полон «вещей в себе», которые не могут быть никогда познаны наукой...»[1].

Очень важно различать эти три вида идеализма — которые лучше всего назвать *объективным идеализмом, субъективным идеализмом* и *релятивизмом,* — так как в различных идеалистических философских системах более или менее выдающуюся роль играют различные их части. Так, в идеях некоторых философов преобладает один элемент, а другие элементы имеют гораздо меньшее значение или даже совсем исключаются. Благодаря этому можно говорить об определенных типах или видах идеалистической

---

[1] «История ВКП (б). Краткий курс», стр. 108.

философии — объективном идеализме, с одной стороны, и субъективном идеализме и релятивизме — с другой.

Гегель, например, преимущественно объективный идеалист: субъективизм и релятивизм играют небольшую роль в его взглядах. С другой стороны, субъективизм и релятивизм преобладают у большинства позитивистов, теории которых явно направлены против точки зрения, характерной для объективного идеализма. В идеалистической философии Беркли преобладает субъективизм. С другой стороны, такой современный позитивист, как Ганс Рейхенбах (которого недавно чествовали за то, что некоторые его взгляды разделялись Бертраном Расселом), является преимущественно релятивистом, открыто возражающим против субъективного и объективного идеализма. Наоборот, древний философ, подобный Платону, в философии которого преобладал объективный идеализм и который утверждал, что возможно абсолютное познание идеальных форм вещей, существующих вне времени и независимых от материального бытия, а познание материальных вещей всегда частично, неточно и относительно, — резко возражал против релятивизма софистов.

Таким образом, рассматривая идеализм в философии, всегда необходимо различать три формы идеализма, по-разному сочетающиеся в работах различных философов-идеалистов.

Марксистский философский материализм

И. В. Сталин характеризует основные черты современного философского материализма, то есть марксистского философского материализма, исходя из точки зрения противоположности материализма *всем* этим формам идеализма.

«Что касается марксистского философского материализма, — говорит Сталин, — то в своей основе он прямо противоположен философскому идеализму»[1].

1) «В противоположность идеализму, который считает мир воплощением «абсолютной идеи», «мирового духа», «сознания», — философский материализм Маркса исходит

[1] «История ВКП (б). Краткий курс», стр. 106.

из того, что мир по природе своей *материален,* что многообразные явления в мире представляют различные виды движущейся материи, что взаимная связь и взаимная обусловленность явлений, устанавливаемые диалектическим методом, представляют закономерности развития движущейся материи, что мир развивается по законам движения материи и не нуждается ни в каком «мировом духе».

2) «В противоположность идеализму, утверждающему, что реально существует лишь наше сознание, что материальный мир, бытие, природа существует лишь в нашем сознании, в наших ощущениях, представлениях, понятиях, — марксистский философский материализм исходит из того, что материя, природа, бытие представляет объективную реальность, существующую вне и независимо от сознания, что материя первична, так как она является источником ощущений, представлений, сознания, а сознание вторично, производно, так как оно является отображением материи, отображением бытия, что мышление есть продукт материи, достигшей в своем развитии высокой степени совершенства, а именно — продукт мозга, а мозг — орган мышления, что нельзя поэтому отделять мышление от материи, не желая впасть в грубую ошибку».

3) «В противоположность идеализму, который оспаривает возможность познания мира и его закономерностей, не верит в достоверность наших знаний, не признает объективной истины, и считает, что мир полон «вещей в себе», которые не могут быть никогда познаны наукой, — марксистский философский материализм исходит из того, что мир и его закономерности вполне познаваемы, что наши знания о законах природы, проверенные опытом, практикой, являются достоверными знаниями, имеющими значение объективных истин, что нет в мире непознаваемых вещей, а есть только вещи, еще не познанные, которые будут раскрыты и познаны силами науки и практики»[1].

Таковы последовательно материалистические взгляды марксистской философии — диалектического материализма, противоположные всем формам идеализма и являющиеся

---

[1] «История ВКП (б). Краткий курс», стр. 106—108.

исходным пунктом для критики субъективизма и релятивизма — самых распространенных и упорных форм идеализма современной буржуазной философии.

2. Идеалистическая природа современного позитивизма

Переходим теперь к материалистической критике позитивизма, или вернее позитивизма в его современной форме, так называемого «логического позитивизма». В свете материалистической критики логический позитивизм проявляется как идущая напролом идеалистическая философия.

Если иметь в виду самое общее определение идеализма как учения о первичности духа по отношению к природе, то на первый взгляд может показаться странным утверждение, что логический позитивизм есть разновидность идеализма. Дело в том, что логический позитивизм не утверждает ни первичности духа по отношению к природе, ни первичности природы по отношению к духу, как не утверждает и не отрицает «творения мира», объявляя, что все подобные утверждения — лишенный смысла вздор.

Логический позитивизм, сводя философию к анализу языка, заявляет, что он стоит выше «метафизических» споров идеалистов и материалистов, — претензия, которая не мешает ему заявлять о своем «материализме», и притом не «метафизическом», а, по выражению Карнапа, «методическом материализме».

Но идеалистическая природа логического позитивизма проявляется в его отношении к центральным проблемам, в зависимости от решения которых и выясняется различие между материализмом и идеализмом в современной философии. Этот вопрос был детально освещен в предыдущем разделе. Поэтому ясно, к какому типу идеализма относится логический позитивизм. Коренная противоположность между логическим позитивизмом и материализмом и в связи с этим его собственная идеалистическая природа яснее всего видны из его отношения к охарактеризованным Сталиным трем чертам материализма, враждебным идеализму. Сопоставляя логический позитивизм

с материализмом, мы будем рассматривать эти черты в обратном порядке.

1. Придерживается ли логический позитивизм, как это делает материализм, точки зрения о том, что «мир и его закономерности вполне познаваемы, что наши знания о законах природы, проверенные опытом, практикой, являются достоверными знаниями, имеющими значение объективных истин»?

Нет, логический позитивизм отвергает такую точку зрения на познание.

Логический позитивизм допускает, что наше знание законов природы выражено в естественных науках. Но что такое наука?

Согласно логическому позитивизму, наука — это «система предложений», а «предложения должны сравниваться с предложениями, но не с «опытом», не с «миром», не с чем-либо иным». «Правильность» научной теории зависит от того, насколько она может быть «приведена в систему», насколько общие суждения могут быть согласованы с другими общими суждениями науки и с протоколом наблюдений, а не от того, насколько они могут быть согласованы с объективной реальностью.

Эта точка зрения равнозначна полнейшему релятивизму в теории познания. С этой точки зрения наше познание не может быть «достоверным познанием, имеющим значение объективной истины», а является лишь путем, избранным нами для приведения в систему наших общих суждений, для согласования их с наблюдениями.

Логические позитивисты никогда не говорят о «вещах в себе» или о «непознаваемом», так как они считают такие рассуждения «бессмысленными». Тем не менее их взгляды соответствуют идеалистическим взглядам на пределы познания и на существование непознаваемых «вещей в себе».

Это проявляется в том отношении логического позитивизма к науке, которое, как я уже сказал, носит формальный характер, широко распространенный в настоящее время в различных отраслях естествознания. С этой формалистической точки зрения наука ищет только формулы для установления соотношений между наблюдениями и отказывается от попытки познать материальную

действительность, которая дает стимул для наблюдений, но сама, по утверждению логических позитивистов, находится за границами эмпирического познания, непознаваема.

Такая точка зрения разительно проявляется в современной квантовой механике.

Так, Рейхенбах, например, в своих «Философских основаниях квантовой механики» отличает «явления», которые случаются при «пересечении» физических процессов и «доступны наблюдению», от «промежуточных явлений», которые не наблюдаемы. По его мнению, «промежуточным явлениям» не может быть дано никакого объяснения, свободного от «аномалий» и противоречий, и суждения относительно «промежуточных явлений», то есть относительно самих физических процессов, в принципе не поддаются проверке и не являются «ни истиной, ни ложью». Физический мир состоит из «промежуточных явлений», что в сущности лишь другое название для «вещей в себе»[1].

В таком же духе и утверждение Дирака, будто «квантовая механика пытается так сформулировать законы, лежащие в ее основе, чтобы, исходя из них, можно было определить без двусмысленностей, что́ именно произойдет при любых данных экспериментальных условиях. Было бы бесполезной и бессмысленной попыткой углубляться в отношения между волнами и частицами больше, чем нужно для этой цели... Единственная задача теоретической физики — исчисление результатов, которые могут быть сопоставлены с экспериментом; и совсем нет необходимости в каком-либо удовлетворительном описании всего процесса явлений»[2].

Путаница во взглядах Дирака возникла потому, что он, подобно большинству буржуазных физиков, приравнивал «удовлетворительное описание» физического мира к описанию классической механики. Поскольку всякое подобное описание терпит крах перед лицом развивающегося физического знания, то Дирак приходит к выводу, что

---

[1] H. Reichenbach, Philosophical Foundations of Quantum Mechanics, section 6 et seq. and section 37.

[2] P. A. M. Dirac, Quantum Mechanics, 1st ed., p. 2, 7.

никакого «удовлетворительного описания» нет и не может быть вообще. Он не видит того, что ему мог бы показать диалектический материализм в отличие от механистического материализма, а именно, что путь поисков более «удовлетворительного описания всего процесса явлений» заключается не в попытках свести эти явления к процессу механического взаимодействия между основными элементами — все равно частицами или волнами, — а в стремлении вскрыть диалектические противоречия, присущие процессам природы. Но это между прочим. Основное же в том, что формализм Дирака в сущности был применением идей логического позитивизма в физике; и он сам оправдывал это с точки зрения философии позитивизма.

Так называемый «принцип дополнительности» в современной физике — впервые выдвинутый Бором и затем превращенный в основной и неизменный «принцип» Розенфельдом и другими — гласит, что уравнения, выражающие движения частиц, и уравнения, выражающие движения волн, представляют просто два альтернативных языка для описания или два альтернативных математических выражения для установления соотношения между данными наблюдения. Этот принцип явно отрицает возможность более глубокого познания реальных физических процессов, лежащих в основе наблюдений.

Этот логико-позитивистский релятивизм по отношению к нашему научному знанию, наиболее ясно обнаруживающийся в области физики, — хотя, по мнению логических позитивистов, он находит применение и в других сферах науки, — вполне отчетливо ограничивает научное знание; этот метод полностью соответствует идеалистической точке зрения, утверждающей, будто «мир полон «вещей в себе», которые не могут быть никогда познаны наукой».

Несмотря на свои «материалистические» претензии, логический позитивизм не противоречит этому типу идеализма, а подкрепляет его; он может применяться и применяется для поддержки всех спиритуалистических и мистических учений, почитающих «вещи в себе», изобретенные менее «научными» идеалистами.

2. Признает ли логический позитивизм, как это делает материализм, что «материя... представляет объективную

реальность, существующую вне и независимо от сознания»?

Напротив, он отвергает такую точку зрения на материю. Он отвергает ее как «лишенную смысла метафизику».

Конечно, логические позитивисты, подобно всем другим позитивистам, признают, что наукой установлен факт возникновения восприятия в результате возбуждения органов чувств и что мышление есть функция мозга и т. п. Но что такое все эти научные суждения с точки зрения логического позитивизма? Это — формулы, при помощи которых «научный язык» устанавливает соотношения между суждениями о наших «протоколах наблюдений».

Эта точка зрения была вкратце изложена А. Айером, профессором философии или, вернее, логического позитивизма в Лондонском университете, в сборнике статей «О физической основе разума», приспособленном для третьей программы Би-би-си.

«Что такое факты? — спрашивает Айер. И отвечает: «Факты появляются тогда, когда физиолог делает некоторые наблюдения и когда эти наблюдения распределяются по различным категориям. С одной стороны, имеются наблюдения, которые приводят его к построению своих предположений (story) о работе нервных клеток и действии электрических толчков. Эти предположения являются истолкованием наблюдений, о которых идет речь. С другой стороны, имеются наблюдения, которые он истолковывает, говоря, что субъект его эксперимента — в таком-то и таком-то «душевном» состоянии, что он думает или решает осуществить некоторое действие или переживает некоторые ощущения или что бы то ни было другое. Потом обнаруживается, что эти два вида наблюдений можно поставить в соотношение одно с другим... Мой вывод заключается в том... что разговоры о душах и разговоры о телах — различные способы классификации или объяснения нашего опыта»[1].

Таким образом, логический позитивизм, воспринимая от науки суждения о «физической основе духа», рассматривает такие суждения только как «истолкования» «нашего опыта», как пути установления соотношений между данными

---

[1] «The Listener», 1949, June 30, vol. XLI, № 1066, p. 1110.

наблюдения. Некоторые наблюдения удобно выражаются на одном языке — языке «нервных клеток и электрических толчков»; другие наблюдения удобно выражаются на другом языке — языке «душевных состояний». Но оба языка относятся к наблюдениям, и разговоры о «физической основе духа» — это только способ выражения особого соотношения между наблюдениями. Все наблюдения являются частью того же самого основного протокола, суждения о котором, как утверждает Карнап, «описывают непосредственно данный опыт»[1].

Но материализм задает вопрос: отражают ли этот «непосредственно данный опыт» и наши восприятия объективную реальность, существующую вне и независимо от нашего опыта? Материализм отвечает на этот вопрос утвердительно. Логический же позитивизм, не задавая этого вопроса, не может признать его правомерности. Но этим он фактически отвергает материализм и утверждает, что вне «данного опыта» нет никакой реальности.

Он отвергает материалистическую точку зрения о том, что наши восприятия являются источником познания объективной реальности, существующей вне и независимо от нашего сознания, и что проверка науки состоит в установлении ее соответствия или несоответствия объективной реальности. Тем самым он молчаливо принимает и подкрепляет субъективно-идеалистические взгляды, будто не существует ничего, кроме наших ощущений, идей и восприятий и будто проверка науки состоит только в проверке ее соответствия или несоответствия «непосредственно данному опыту».

С точки зрения материализма «нельзя... отделять мышление от материи, не желая впасть в грубую ошибку». Логические позитивисты заявляют, будто они с этим согласны. Конечно, нельзя, отвечают они и подчеркивают, что в «научном языке» суждения о мысли поставлены в такое соотношение с суждениями о материи, что это отделение не допускается научным языком.

Они имеют в виду только то, что в опыте один ряд наблюдений находится в соотношении с другим рядом наблюдений. Но сказать, что наблюдения, выражаемые на языке «душевных состояний», поставлены в соотношение с наблюдениями,

---

[1] Carnap, The Unity of Science.

выражаемыми на языке «нервных клеток и электрических толчков», — это одно; сказать же, что эти душевные состояния представляют собой сознательный аспект нервной деятельности мозга, являющейся формой движения, происходящего в объективном материальном мире, существующем независимо от всякого опыта, и что сознание поэтому является только отражением материи, — это уже совсем другое утверждение. Материализм выдвигает последнее утверждение, логический же позитивизм отвергает его и заменяет первым.

Материалисты имеют дело не «формально» с «научным языком», но с содержанием научных и философских взглядов. Рассуждения логических позитивистов о научном языке выявляют идеалистическое отделение мысли от материи, субъективный идеализм.

Для материализма мысль — продукт материи и отражение материи. В основе же логического позитивизма лежит анализ свойств выражения мысли — языка — в абсолютной абстракции, в полном отрыве от его материальной основы, от выполнения им своей действительной функции — функции орудия мысли, отражающей и познающей объективный мир. Логический позитивизм исходит из абстракции, которая по своему существу является идеалистической. Он рассматривает мышление, в основе которого лежат материальные процессы, которое отражает эти процессы и является только формой движения материи, только само по себе, в его языковом выражении.

Исходя из этой идеалистической установки, логический позитивизм делает выводы относительно того, что может и что не может быть «сказано», и устанавливает правила для истолкования суждений. На этом пути он неизбежно приходит к идеалистическому выводу, что бессмысленно говорить о материи как объективной реальности, существующей вне и независимо от нашего сознания.

Таким образом, логический позитивизм отвергает материалистическую точку зрения, согласно которой материя есть объективная реальность, существующая вне и независимо от нашего сознания, исходя из своих идеалистических взглядов на мысль и ее выражение, исходя из своего идеалистического отделения мысли от материи.

3. Наконец, утверждает ли логический позитивизм, как это делает материализм, что «мир по природе своей *материален,* что многообразные явления в мире представляют различные виды движущейся материи»?

Нет, наоборот, он отрицает это и притом как «бессмыслицу».

Применяя свою концепцию анализа языка и принцип, согласно которому смысл суждения выявляется способом его проверки на опыте, логические позитивисты старательно объясняют, что описание мира как «движущейся материи» и, наоборот, описание его как «восприятий и чувственных данных» — это только два разных «языка», делающих одно и то же, именно создающих суждения, которые можно проверить на опыте[1]. Отсюда понятно, почему они отбрасывают материалистическую точку зрения, что «мир по природе своей *материален*».

Логические позитивисты разъясняют, что они предпочитают ничего не говорить о «природе» мира, так как подобные суждения они считают бессмысленными. Таким образом, ничего нельзя сказать и ничего нельзя познать в природе мира, а это и есть крайняя форма релятивизма.

Что же касается науки, то, по словам Карнапа, она есть «система суждений, основанных на непосредственном опыте и контролируемых экспериментальной проверкой»[2]. Цель науки — создавать формулы, которые дадут правильные ответы на протокол наблюдений, имеющихся в распоряжении ученых. Таким образом, научную теорию идеалистическая доктрина логического позитивизма отводит в каналы формализма; согласно этой доктрине, наука менее всего может и менее всего должна пытаться вскрывать объективные законы движущейся материи.

Логические позитивисты утверждают, будто у них нет никакой точки зрения относительно природы мира. Однако их «логика науки» выставляет тем не менее целую батарею «аргументов» для тех, кто стремится распространить спиритуалистические взгляды на природу мира. В настоящее время нет ни одного идеалистического философа или

---

[1] См. A. J. Ayer, Foundations of Empirical Knowledge, ch. 1.
[2] Carnap, The Unity of Science.

теолога — чем бы ни отличался и как бы ни противополагался его идеализм идеализму позитивистов, — который постоянно не пользовался бы аргументами позитивистов против материализма и в защиту идеализма.

Мой вывод поэтому заключается в том, что в целом логический позитивизм, в противоположность материализму, является последовательно идеалистической философией и что он представляет собой субъективистский и релятивистский тип идеализма. В этом — основа материалистической критики философии логического позитивизма во всех ее разветвлениях.

3. Позитивизм и «стыдливый» материализм

Излагая марксистский материализм во введении к своему труду «Развитие социализма от утопии к науке», Энгельс отмечал, что некоторые его современники, распространявшие и защищавшие материалистические взгляды против идеализма, тем не менее вводили в свое изложение материализма идеалистические толкования в форме позитивистских теорий.

Эти люди были материалистами. Но так как материализм не был респектабельной доктриной в буржуазном обществе XIX века, то они отступили от открытой и смелой защиты материализма, прикрывая свой материализм одновременной защитой позитивистских взглядов. Поэтому Энгельс охарактеризовал их как «стыдливых» материалистов.

Употребляя этот термин, он имел в виду крупных агностиков второй половины XIX века, подобных Т. Гексли.

Следовательно, несмотря на позитивистские теории этих мыслителей, Энгельс не считал их философию идеалистической; он рассматривал их позитивизм просто как маскировку, за которой скрывалась материалистическая по существу своих установок философия. Возникает вопрос: как это согласовать с моим утверждением, что современный «логический» позитивизм — законченно идеалистическая философия?

Энгельс дал очень точную характеристику агностицизма мыслителей, которых он имел в виду.

«Действительно, что такое агностицизм, — пишет он, — как не стыдливый материализм? Взгляд агностика на природу насквозь материалистичен. Весь естественный мир управляется законами и абсолютно исключает всякое воздействие извне. Но — предусмотрительно добавляет агностик — мы не в состоянии доказать существование или несуществование какого-либо высшего существа вне известного нам мира...

Наш агностик соглашается также, что все наше знание основано на тех сообщениях, которые мы получаем через посредство наших чувств. Но, добавляет он, откуда мы знаем, что наши чувства дают нам верные изображения воспринимаемых ими вещей? И далее он сообщает нам, что когда он говорит о вещах или об их свойствах, то он в действительности имеет в виду не самые эти вещи или их свойства, о которых он ничего достоверного знать не может, а лишь те впечатления, которые они произвели на его чувства...

Но наш агностик, сделав свои формальные оговорки, говорит и действует уже совсем как закоренелый материалист, каким он в сущности и является. Он, может быть, скажет: насколько *нам* известно, материю и движение, или, как теперь говорят, энергию нельзя ни создать, ни уничтожить, но у нас нет никакого доказательства того, что и то и другое не было в какой-то неведомый нам момент сотворено. Но как только вы попытаетесь в каком-нибудь определенном случае использовать это признание против него — он моментально заставит вас замолчать. Если он in abstracto допускает возможность спиритуализма, то in concreto он об этой возможности и знать не желает. Он вам скажет: поскольку мы знаем и можем знать, не существует никакого творца или вседержителя вселенной; насколько это нам известно, материю и энергию также нельзя ни создать, ни уничтожить; для нас мышление — только форма энергии, функция мозга; все, что мы знаем, сводится к тому, что материальный мир управляется неизменными законами, и т. д. и т. п. Таким образом, поскольку он человек *науки,* поскольку он что-либо *знает,* постольку он материалист; но вне своей науки, в тех областях, которые ему чужды,

он переводит свое невежество на греческий язык, называя его агностицизмом»[1].

Теперь нас могут спросить: «Разве эта характеристика не подходит к современным «логическим» позитивистам? Разве нельзя и их назвать скорее «стыдливыми» материалистами, чем идеалистами?» Конечно, нет. Такой вопрос говорил бы о непонимании как прогрессивных мыслителей, которых Энгельс называет «стыдливыми материалистами», так и современных позитивистов; он говорил бы также о непонимании разницы между материализмом и идеализмом.

Концепцию природы современных позитивистов ни в каком смысле нельзя сравнивать с материалистической концепцией великих агностиков.

Во-первых, концепция «логических» позитивистов исключает объективное существование причинности и закономерности в природе, которое страстно защищалось агностиками XIX века, а по мнению современных позитивистов, является лишь метафизическим изобретением, лишенным смысла выражением. Современные позитивисты — не материалисты «с формальными мысленными оговорками», так как эти «оговорки» они оформили в законченную антиматериалистическую систему. В отличие от агностиков они — не материалисты в науке, так как именно в науке они защищают идеализм в форме субъективизма и релятивизма и нападают на материализм.

Во-вторых, определяющей чертой материалистических взглядов агностиков является их теория развития, универсальности прогресса. Они придерживались взгляда, что в природе, как устанавливает Энгельс, несмотря на все кажущиеся случайности и временный регресс, все же в конце концов утверждается поступательное движение. Они считали, что это развитие происходит согласно законам природы, одинаково свойственным процессам образования живых организмов из неорганической материи, эволюции видов живых организмов и эволюции человеческого общества. Эта материалистическая теория развития была основной чертой их мышления, хотя их непонимание

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 89—90, 92.

материалистической диалектики сделало невозможным для них ее разработку и привело к введению некоторых идеалистических фантазий в их попытку объяснить процесс развития. Но все это прогрессивное, материалистическое понимание развития исчезло в современном позитивизме. Позднейшие «научные» философы совсем отказались от такого понимания и отбросили его.

Это соответствует социальным и политическим изменениям, происшедшим с тех пор в капиталистическом мире. В XIX веке буржуазная мысль имела своих идеологов прогресса, исходящих — хотя бы и «стыдливо», хотя бы и с какими бы то ни было формальными оговорками — из материалистических идей. Современный монополистический капитализм ничего не знает и не хочет знать о прогрессе. Идея прогресса, как и реальность его, чужда монополистическому капитализму. Подобно этому, взгляды современных позитивистов также совершенно не похожи на взгляды агностиков, материализм которых был признан Энгельсом.

4. Новейший идеализм

Если иметь в виду, что в философии существует два противоположных и борющихся друг с другом направления — материализм и идеализм, то становится ясно, что логический позитивизм — это вид идеалистического направления. Это — разновидность современной идеалистической философии.

Но в самом идеализме имеются различные и разнообразные течения.

Есть идеализм старинного, классического типа, до сих пор стремящийся выработать какую-либо «систему» идеалистической философии. Этот тип идеализма утверждает, что реальная или первичная природа мира духовна, что материальный мир только видимость и что существует лишь дух; или иначе: признавая дуализм духа и материи, он утверждает, что дух предшествует материи и что за материальными процессами, или имманентно им, имеются духовные силы; и только исходя из них, можно понять и объяснить мир.

Этому классическому типу идеализма противоположен новейший идеализм позитивистов. В этом идеализме нет ничего общего с какой-либо «системой»; он ничего не хочет говорить о «природе мира». Вместо этого он обращается к «анализу языка», чтобы определить, что может и что не может быть «сказано» в целях регулирования и направления наших мыслей о мире путем анализа «логического синтаксиса» языка, на котором мы их выражаем.

Хотя этот идеализм выступает под видом «нового», однако он стар — по крайней мере так же стар, как кантианство. Кант говорил, что задача философии не в том, чтобы создавать «догматы» относительно природы мира, а в том, чтобы «критически» исследовать способы нашего мышления. Основываясь на этом, совершенно отделяя мысль от материи, он пришел к выводу, что «вещи в себе» непознаваемы и что все знание ограничивается областью «явлений». Логический позитивизм — просто «новая» марка неокантианства; «критический» анализ логики языка как выражения мысли заменяет здесь «трансцендентальную дедукцию категорий».

Сущность идеализма, как это вытекает из классического определения Энгельсом борьбы материализма и идеализма, выражается в фальсификации им взаимоотношений между мышлением и бытием. Идеализм фальсифицирует взаимоотношения мышления и бытия, утверждая «первенство духа над природой». В своем «анализе языка» как выражения мысли «логический» идеализм доводит эту фальсификацию до конца. В этом особенность позитивизма как идеалистического течения.

Тот факт, что позитивизм является разновидностью идеализма, отличающейся от других его течений, идущих по классическому пути признания духовной природы мира, вводит многих в заблуждение относительно его подлинной природы. Дело в том, что позитивисты ведут споры с другими идеалистами, и их замечания относительно точек зрения последних часто являются далеко не лестными. Это создает впечатление, будто здесь имеется коренное философское противоречие, будто позитивисты — действительные противники идеализма.

Но эти споры — только водовороты на поверхности, порождаемые наличием различных потоков в одном и том же фарватере. Такие водовороты могут легко запутать и сбить с пути мелкую рыбешку, плавающую вдали от «прозрачных» вод идеалистической философии. Поток позитивизма не отходит от этого фарватера. Подобно всем течениям идеализма, он оканчивается тем же протестом против материалистических взглядов на мир, человечество и человеческую мысль. Его аргументация и анализ языка способствуют укреплению любых идеалистических взглядов, противоположных материализму. В учении об ограниченности научного знания, бессилии разума, невозможности разумного постижения объективной действительности, относительности истины, таинственности и непостижимости вселенной, призрачности социального прогресса он объединяется с любым другим современным течением идеализма.

Глава XV

ЗА И ПРОТИВ МЕТАФИЗИКИ

1. Что такое метафизика?

С тех пор как Беркли возвестил, что «общая идея Бытия представляется мне самой абстрактной и непонятной из всех других идей» и что «материя, раз она будет изгнана из природы, уносит с собой... невероятное количество споров и запутанных вопросов... материя причиняла столько бесплодного труда роду человеческому...», — субъективные идеалисты всегда объявляли себя противниками «метафизики». Современные позитивисты всех разновидностей, и в особенности «логические» позитивисты, изображают «метафизику» как главного врага истины и ясности мысли в философии, а самих себя как знаменосцев борьбы против метафизики.

Многие философы согласны с тем, что «метафизика» есть нечто такое, чего следует избегать. Но слово это неясно и двусмысленно, и если его следует употреблять как «критический» термин, то важно выяснить, в каком смысле он употребляется.

Исторически термин «метафизика» ведет начало от Аристотеля, чей трактат, названный им «Первой философией», стал известен как «Метафизика», потому что в собрании его сочинений он был помещен после физики. Аристотель определил метафизику как науку, «которая рассматривает сущее как такое и то, что ему присуще самому по себе», добавив, что она прежде всего имеет дело с сущностью, познанием начал и причин которой должен обладать философ[1].

Когда позитивисты говорят о «метафизике», они, по-видимому, неясно представляют себе то, о чем Аристотель

---

[1] См. Аристотель, Метафизика, М. — Л., 1934, книга 4, главы 1—2.

отзывался как о «первой философии». Поэтому они характеризуют как «метафизику» всякую попытку достичь широких обобщений относительно природы мира, описать «основную природу реального» или «субстанцию вещей». Они говорят, что это в принципе невозможно и поэтому даже не следует делать таких попыток; таким образом, слово «метафизика» приобретает у них иронический смысл.

Такая характеристика «метафизики» исходит от Джона Локка, чьи идеи имели огромное влияние на современный позитивизм. Локк высказывался «антиметафизически» именно в этом смысле, когда писал, что мы можем создать лишь «темную и относительную идею субстанции вообще», потому что невозможно получить правильное представление о природе субстанции как таковой[1].

Подобная попытка определения «метафизики» посредством ее предмета не может быть удовлетворительной. В известном смысле вся наука, так же как и философия, связана с субстанцией вещей и с природой мира. Таким образом, если признать, что вопрос о субстанции вещей и о природе мира является «метафизическим», то следовало бы считать, что и сама наука имеет «метафизическую» тенденцию.

Можно сказать, что в отличие от различных эмпирических наук «метафизика» связана не с определенными вещами или определенными частями или аспектами мира, а с «бытием как бытием», то есть представляет собой попытку дать очень широкие обобщения относительно природы мира, что выходит за пределы специальных наук.

Однако сказать только это — значит скрыть очень важное различие, а именно различие между широким философским обобщением, которое основывается на опыте и результатах наук и которое мы пытаемся оправдать и готовы изменить в свете опыта и науки, и обобщением, которое не обосновано таким образом и носит догматический, спекулятивный и априорный характер. Правда, Аристотель, определяя предмет «первой философии»,

[1] См. Д. Локк, Опыт о человеческом разуме, М., 1898, стр. 277.

не проводил этого различия, но прогресс науки за протекшие два тысячелетия произвел такое разграничение, которое имеет большое значение в наши дни.

Применение термина «метафизика» ко всякой попытке обобщения относительно природы мира не является полезным в современной философии. Он неясен и вводит в заблуждение. В действительности термин «метафизика» является ярлыком, который приклеивается каждому, кто не принимает позитивистскую теорию познания и интерпретацию науки. Этот термин лишает нас всякой возможности проводить различие между тем типом философского обобщения, который является научно действительным и полезным, и тем, который не является таковым. Если термин «метафизика» и следует использовать в «критическом смысле», то только для обозначения последнего типа обобщения.

Это означает, что под «метафизикой» мы должны подразумевать не всякое обобщение относительно природы мира, но обобщение определенного типа, или определенный *способ мышления*. В противоположность неправильному употреблению этого термина современными эмпиристами, Энгельс определил его именно таким образом, и в этом же смысле употребляет его современный научный, или диалектический, материализм.

Что же представляет собой метафизический способ мышления, результат которого следует характеризовать как метафизику?

В «Анти-Дюринге» Энгельс так охарактеризовал метафизический способ мышления, рассматривая его исторические корни:

«Когда мы подвергаем мысленному рассмотрению природу или историю человечества, или нашу собственную духовную деятельность, то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает... Этот первоначальный, наивный, но по сути дела правильный взгляд на мир был присущ древнегреческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует, так как все *течет,* все постоянно изменяется,

все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения. Несмотря, однако, на то, что этот взгляд верно схватывает общий характер всей картины явлений, он все же недостаточен для объяснения частностей, из которых она слагается, а пока мы не знаем их, нам не ясна и общая картина. Чтобы познавать отдельные стороны (частности), мы вынуждены вырывать их из их естественной или исторической связи и исследовать каждую в отдельности по ее свойствам, по ее особым причинам и следствиям и т. д.»[1].

Далее Энгельс указывает, что метафизический способ мышления возникает из самих достижений научного метода мышления. «Разложение природы на ее отдельные части, — продолжает он, — разделение различных процессов природы и природных вещей на определенные классы, исследование внутреннего строения органических тел по их многообразным анатомическим формам — все это было основным условием тех исполинских успехов, которыми ознаменовалось развитие естествознания за последние четыре столетия. Но тот же способ изучения оставил нам привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, не как изменяющиеся существенным образом, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми. Перенесенный... из естествознания в философию, этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий — метафизический способ мышления»[2].

В «Людвиге Фейербахе» Энгельс характеризует метафизический способ мышления как способ мышления, который «имел дело преимущественно с *вещами* как с чем-то законченным и неизменным»[3].

Можно сказать, что метафизика возникла из определенных всеобщих и необходимых функций человеческого мышления, а именно абстракции и классификации.

Чтобы мыслить, необходимо абстрагировать. В процессе познания необходимо выделять для рассмотрения

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 20—21.

[2] Там же, стр. 21

[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 368.

определенные объекты, выделять их как особые и определенные объекты мысли из общего потока явлений, в котором мы живем. Этот процесс абстрагирования и вытекающая из него классификация имеют место в самой деятельности восприятия задолго до появления рефлективного мышления.

Для получения научного и детального представления о мире или о каком-либо интересующем нас аспекте его необходимо продолжить этот процесс абстрагирования посредством различения основных родов интересующих нас вещей, классифицируя их, определяя их различные свойства и различный род взаимоотношений, в какие они вступают.

Именно таким образом мы мыслим, и этот универсальный характер мышления воплощен в самой структуре нашего языка.

Но когда мы абстрагируем и классифицируем, а также определяем свойства вещей — что необходимо делать для того, чтобы вообще мыслить, — не следует забывать, что объекты, которые мы мысленно выделяем, не существуют изолированно, но что они изменчивы, появляются и исчезают, что их свойства зависят от обстоятельств, что данную вещь можно превратить во что-то другое и что принимаемые нами принципы классификации, как бы они ни были полезны для первоначально намеченных целей, могут при определенных обстоятельствах оказаться непригодными и нуждаться в пересмотре.

Однако очень легко приобрести привычку к мышлению, которое игнорирует все эти обстоятельства и не принимает их во внимание. Именно из таких привычек мышления и возникает метафизика.

Метафизика возникает тогда, когда мы, пытаясь обобщить нашу картину мира, выражаемся таким образом, как если бы тому, что составляет содержание наших абстракций, действительно соответствовало нечто, существующее в абстракции, обладающее своей собственной неизменной природой, независимой от других вещей и от своего собственного появления и исчезновения; как если бы свойствам, которые мы приписываем предметам, точно соответствовало такое же количество неизменных свойств, которыми все вещи должны или обладать, или не обладать;

как если бы классификационным различиям, которые мы производим, соответствовали строгие и твердые антитезы среди вещей.

Метафизическое обобщение в философии можно определить как такое обобщение, которое пытается охватить мир единой формулой, гласящей, что мир состоит из вещей такого-то рода, что их природа определена, описана и ограничена посредством неизменных категорий и что они существуют в неизменных, определенных рамках взаимоотношений.

Типичным для метафизического способа мышления является, например, давнишний спор между монизмом и плюрализмом — по крайней мере в той форме, в какой он обычно представляется в буржуазных учебниках, — спор между метафизиками, утверждающими, что мир есть единая субстанция, которую они пытаются охарактеризовать и чью внутреннюю структуру они стремятся описать посредством некоторой формулы, и теми, кто утверждает, что мир есть агрегат многих субстанций, каждая из которых имеет свою собственную характеристику и ясно выраженные свойства и существует в определенной системе взаимоотношений.

Утверждение, что предметом метафизики является «бытие как таковое» или «конечная природа реальности», есть результат действительно метафизической формулы, о которой идет речь. Философы хотят сказать, что все существующее имеет такой-то и такой-то характер или что весь поток изменения и становления, который дан нам в наших восприятиях, вызывается некоторыми определенными и неизменными типами взаимодействия между некоторыми определенными и неизменными типами вещей.

Следует отметить, что Энгельс в приведенных выше словах характеризует появление метафизических обобщений прежде всего как специфический результат современной научной и философской мысли. Однако этот тип обобщения был уже хорошо известен и греческой философии, где он появился в силу тех причин, которые, согласно Энгельсу, порождают метафизику, а именно первых попыток «разложения природы на ее отдельные части». Так, например, греческие атомисты создали учение, согласно которому все

происходящее является результатом движений и столкновений атомов в пустоте. Их формула гласила, что мир состоит из пустоты, содержащей неразрушимые атомы, находящиеся в вечном движении. Этот метафизический тип материализма имеет место также и в современной философии. Он известен как механистический материализм, потому что механицизм есть форма метафизики.

Как мы уже отмечали, Локк считал, что он сформулировал антиметафизическую концепцию, утверждая, что мы не можем исследовать «темную и относительную идею субстанции вообще»; то же самое относится и к Канту, который отличает непознаваемую «вещь в себе» от «явления». Тем не менее оба они продолжали мыслить метафизически, так как проводили чисто метафизическое различие между «субстанцией» как вещью «в себе» и совокупностью ее свойств и отношений, тем, чем она является «для нас».

2. Диалектика *против* метафизики

Такова метафизика. Энгельс противопоставляет ее диалектике. Именно диалектический способ мышления преодолевает ограниченность метафизического способа мышления.

Диалектика, согласно Энгельсу, является тем способом мышления, который «берет вещи и их умственные отражения главным образом в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении...»[1].

Хотя метафизический способ мышления обязан своим происхождением науке, тем не менее само развитие науки указывает путь преодоления метафизического способа мышления. «Революция, к которой теоретическое естествознание вынуждается... должна привести даже самого упрямого эмпирика к осознанию диалектического характера процессов природы. Прежние неизменные противоположности и резкие, непереходимые разграничительные линии все более и более исчезают... Центральным пунктом диалектического понимания природы является признание той истины, что эти противоположности и различия,

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 22.

хотя и существуют в природе, но имеют только относительное значение, и что, напротив, их воображаемая неподвижность и абсолютное значение привнесены в природу только нашей рефлексией»[1].

Диалектический способ мышления, в противоположность метафизике, имеет в своей основе величайшую мысль, что «мир состоит не из готовых, законченных *вещей,* а представляет собой совокупность *процессов,* в которой вещи, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в беспрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются...»[2]. Диалектика основывается на том, что «природа не просто *существует,* а находится *в становлении и изменении...*»[3]. Исходя из этого, можно видеть, что никакая формула не может быть действительной, если она описывает мир посредством любой системы метафизических категорий.

Позитивисты имеют обыкновение противопоставлять свою собственную эмпирическую точку зрения «фантазиям метафизиков». Но теперь ясно, что это противопоставление ложно. Эмпирическая философия может быть столь же метафизической, как и философия, основанная на априорных спекуляциях. И действительно, метафизический способ мышления больше характерен для так называемых эмпиристов, чем для любого другого разряда философов. Подтверждением этому служит вся история новейшего эмпиризма.

Например, эмпирист Локк сформулировал сущность строгого метафизического различия между «первичными и вторичными качествами» и между непознаваемой «субстанцией» и ее познаваемыми свойствами и отношениями. Беркли, критиковавший эти установленные Локком различия как метафизические, вымостил путь для еще большей метафизики. После этого возникло метафизическое разложение чистого опыта на его составные части, начатое еще Локком: на отдельные впечатления и идеи, которые сочетаются соответственно

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 12—14.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 368.

[3] Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, 1952, стр. 9.

определенным правилам, на ощущения и «чувственные данные». Это дало начало целому потоку метафизической спекуляции — от «нейтрального монизма» Маха, согласно которому элементы мира являются отдельными ощущениями, до теории Витгенштейна, согласно которой мир состоит из «атомарных фактов», каждый из которых «может быть или не быть, и все всегда остается тем же самым»[1].

Таким образом, попытки заключить познанный мир в рамки метафизической формулы вплоть до последнего времени являются «постоянной заботой эмпиристов и находят свое отрицание лишь в диалектике, в диалектическом материализме.

В то же время позитивисты заблуждаются, считая, что всякая попытка достичь концептуального представления относительно «природы объективного мира» является неизбежно метафизической, что разговоры о «реальности физического мира» и тому подобное означают метафизику. Действительно, к подобной теоретической задаче можно подойти метафизически и в процессе ее решения прийти к метафизическим выводам. Но к решению такой задачи нет необходимости подходить метафизически. Напротив, как отмечал Энгельс, «точное представление о вселенной, о ее развитии и о развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей, может быть приобретено только диалектическим путем, при постоянном внимании к общему взаимодействию между возникновением и исчезновением, между прогрессивными изменениями и изменениями регрессивными»[2].

Конечно, диалектическое представление о действительности нельзя выдумать, оно должно основываться на опыте и результатах науки, «...для меня, — говорил Энгельс, — дело могло идти не о том, чтобы внести диалектические законы в природу извне, а о том, чтобы отыскать их в ней, вывести их из нее»[3]. «Природа, — указывает он далее, — есть пробный камень диалектики»[4].

---

[1] Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 1.21.
[2] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 23.
[3] Там же, стр. 12.
[4] Там же, стр. 22.

Кроме того, диалектическое представление о действительности не может быть полным и окончательным, на что претендуют многие метафизические «системы». «Всеобъемлющая, раз навсегда законченная система познания природы и истории противоречит основным законам диалектического мышления, — писал Энгельс, и добавлял, — но это, однако, отнюдь не исключает, а, (напротив, предполагает, что систематическое познание всего внешнего мира может делать гигантские успехи с каждым поколением»[1].

Таким образом, это обсуждение вопроса о природе метафизических идей приводит к следующему выводу. Позитивисты считают метафизической всякую попытку создать концептуальное представление о природе объективного мира. В действительности же накопление научного знания дает нам такое представление о мире, которое по своему характеру является не метафизическим, а диалектическим.

Метафизику нужно рассматривать скорее как попытку выразить природу мира или любой исследуемой части его в какой-либо формуле, утверждающей, что существуют некоторые определенные вещи, каждая со своей собственной постоянной природой и свойствами, отделяющиеся и отличающиеся одна от другой и существующие и взаимодействующие в некоторой постоянной структуре отношений. В этом смысле сам позитивизм всегда обладает метафизическим характером.

3. Чистая семантика — экскурс в метафизику

Намереваясь нанести смертельный удар «метафизике» и в то же время остаться вне западни солипсизма, куда попали другие философы-позитивисты, Карнап и Венский кружок объявили, что философию следует ограничить «анализом языка» и что последний в свою очередь надо ограничить «логическим синтаксисом языка», то есть анализом правил верного построения предложения и отношений между словами, безотносительно к значению предложений и отношениям между словами и вещами. Они считали, что такая философия должна научить человечество

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 24.

правильно пользоваться языком и таким образом избежать всех «метафизических» затруднений и ошибок, которые возникают из-за неправильного употребления языка.

Но они были не в состоянии долгое время отстаивать эту точку зрения. Философствовать о языке и в то же время продолжать игнорировать тот факт, что слова имеют значение, это не что иное, как попытка абстракции, которая оказалась им не под силу. Ибо поскольку функция языка — передавать значение, то вырабатывать правила языка, игнорируя в то же время, что они являются правилами передачи значения, было совершенно невозможной задачей. Они поняли, что «логический синтаксис» завел их в тупик, уже вскоре после эмиграции Карнапа и других членов Венского кружка в США (они были вынуждены эмигрировать вследствие нацистского режима в Германии и Австрии в то время). Отправной пункт трансатлантических философских похождений логических позитивистов заключается в расширении содержания «анализа языка». Взгляд Карнапа на философию как на «логический синтаксис языка» имел своей целью оградить позитивизм от субъективизма и «метафизики»; точно так же и все позднейшие дополнения «логического» идеализма предназначались исключительно для избежания некоторых более парадоксальных последствий теории «логического синтаксиса», о которых я упоминал ранее, говоря о теоретической нищете этой философии. Внесением «исправлений» была сделана — с согласия некоторых американских философов-позитивистов — явная попытка преодоления полной неспособности более ранних концепций дать сколько-нибудь убедительное объяснение логики или эмпирической науки.

Расширение и «исправление» прежнего понятия «анализа языка» было объявлено в 1938 году американцем Моррисом в статье, озаглавленной «Основы теории знаков», которая составляет второй номер «Международной энциклопедии унифицированной науки» (начала издаваться в том же году).

Моррис отмечает, что «знак» (sign) всегда функционирует в трехстороннем отношении, а именно: 1) по отношению к человеку, который им используется в качестве знака;

2) по отношению к тому, что он обозначает; 3) по отношению к другим знакам. Соответственно этим трем отношениям, в которых функционирует знак, можно различать: *прагматический, семантический и синтаксический* аспекты или «измерения» функционирования знаков.

Язык — это пример употребления знаков. Из этого «анализа» трех «измерений» функционирования знаков выводится заключение, что в «анализе языка» нет оснований ограничивать исследование, как прежде утверждал Карнап, синтаксическим измерением, то есть отношением одних знаков к другим. Следует рассматривать также и семантическое и прагматическое измерения, то есть значение слов и предложений, а также то, как ими пользуются люди, употребляющие их.

Принимая этот анализ в своем «Введении в семантику» (1940), Карнап говорит, что в «анализе языка» можно различать три различные области исследования, а именно — прагматику, семантику и синтаксис. «Анализ языка в целом» включает все эти области исследования, а не ограничивается лишь одним синтаксисом. Отсюда Карнап приходит к следующему выводу:

«Многие из более ранних исследований и анализов оказались теперь неполными, хотя и правильными. Их необходимо дополнить соответствующим семантическим анализом. Область теоретической философии больше не ограничивается синтаксисом, а охватывает анализ языка в целом, включая синтаксис и семантику и, возможно, также прагматику»[1]. В области логики так называемый «принцип терпимости» больше не применяется. Он оказался ошибкой, потому что принципы логики, которые применяются в тех случаях, когда устанавливают правила обозначения и правила определения того, при каких условиях суждения бывают истинными или ложными, не являются больше «вопросом простого соглашения». Принципы логики «предопределены» семантическими правилами обозначения и истинности, которые употребляются «при построении любой семантической системы»[2].

---

[1] Carnap, Introduction to Semantics, p. 39.
[2] Там же.

В свете этой более широкой концепции «области теоретической философии» «логический» позитивизм снова приступает к своей задаче «анализа», но вдохновленный бо́льшими надеждами на успех. То, что было сказано раньше, следует «дополнить соответствующим семантическим анализом».

В предисловии к «Введению в семантику» Карнап говорит, что философии, кроме чисто «формального» анализа языка, необходим также анализ сигнификативной функции языка, то есть теория значения и истолкования. В этом состоит общая теория семантики.

Карнап с самого начала проводит различие между «описательной» семантикой и «чистой» семантикой.

Предполагается, что «описательная» семантика имеет дело с данными, исторически сложившимися языками, и описывает, каким образом различные знаки этих языков действительно применялись людьми, говорящими на них с целью общения друг с другом. Поэтому «описательная» семантика является «эмпирическим исследованием» и представляет собой отрасль «прагматики», которая рассматривает знаки в отношении к людям, использующим их, и описывает, как и с какой целью люди употребляют эти знаки. «Описательная» семантика включает словарь и грамматику отдельных исторически сложившихся языков.

Карнап больше не уделяет внимания «описательной» семантике. С другой стороны, «чистая» семантика является общей теорией «конструирования и анализа семантических систем», то есть определений и правил, входящих в определяемое значение (и, следовательно, истинности или ложности в отношении любого выражения на любом языке), и аналитических следствий таких определений и правил.

Подобно тому как «логический», или «чистый», синтаксис мыслился как логический (в отличие от эмпирической теории), связанный с формулированием общих форм, которые при помощи синтаксических правил, действующих при конструировании любого языка, следует применять безотносительно к действительным характерным чертам отдельных, исторически сложившихся языков, — «чистая»

семантика также мыслится как чисто логическая теория, связанная с общей формой, которую следует применять посредством семантических правил также безотносительно к любому существующему языку.

Пытаясь разработать принципы «чистой семантики», Карнап говорит, что существует отношение обозначения, в котором знак или выражение заменяет то, что он обозначает, поэтому следует отличать «знаки» (signs) от «обозначенного» (designata).

Карнап дает список основных видов знаков, употребляемых в языке, вместе с соответствующим «обозначенным». Знаки включают «индивидуальные константы», «предикаты 1-й степени» и «предикаты 2-й степени...», которым соответствуют в качестве «обозначенного» «индивиды», «свойства» и «отношения». Он указывает также, что для комбинации знаков, составляющих определенное положение, имеется соответствующее «предложение» и что положение обозначает предложение. Все обозначенное — индивиды, свойства, отношения и предложения — он называет «сущностями»[1].

В своей работе «Значение и необходимость» Карнап несколько путано говорит о «сущностях», которые обозначаются знаками: «Термин «сущность» часто употребляется в этой книге. Мне известны метафизические значения, связанные с ним, но я надеюсь, что читатель будет в состоянии отбросить их и принимать это слово в том простом смысле, который здесь подразумевается...»[2]

Существует, конечно, общепринятый способ речи, согласно которому имя «Джон» употребляется для обозначения определенного индивида, а сказуемое «лысый» — для обозначения свойства данного индивида; в этом смысле высказывание «Джон — лысый» («John is baldheaded») обозначает или выражает предложение, которое может быть выражено в несколько иной форме, например по-французски: «Jean est chauve». По-видимому, Карнап просит своих читателей понимать его слова только в таком простом, общепринятом смысле. Однако сам он выходит за пределы

---

[1] Carnap, Introduction to Semantics, p. 6.
[2] Carnap, Meaning and Necessity, p. 22.

«здравого смысла», когда начинает говорить о «сущностях», потому что говорить о свойствах, отношениях или предложениях как о «сущностях» — это отнюдь не дело «здравого смысла» и не обычное употребление слов.

В самом деле, классификация «сущностей», составляющих мир и обозначаемых нами посредством наших словесных выражений, неизбежно является по своему существу «метафизическим» предприятием. В этом предприятии волей-неволей запутался сам Карнап. Пытаясь избежать метафизики путем игнорирования всякой связи между словами и вещами, Карнап снова попадает в самую гущу метафизики, как только он перестает игнорировать эту связь.

Занимаясь чистой семантикой, Карнап запутался именно в метафизике, которую Рассел и Витгенштейн ввели в современную формальную логику.

Рассел назвал эту метафизическую теорию «логическим атомизмом». Согласно этой точке зрения, существует три рода основных составных частей мира: вещи, свойства и отношения; и эти основные составные части соединяются вместе в так называемые «атомарные факты» (определенная вещь имеет определенное свойство, или: определенные вещи связаны определенным отношением). Витгенштейн начал свой «Логико-философский трактат» с заявления, что мир есть совокупность атомарных фактов; «атомарный факт» представляет собой сочетание «простых объектов», которые «образуют субстанцию мира», каждый «атомарный факт» независим от другого.

Этот «логический атомизм» дает классический пример метафизического способа мышления, и Карнап в ходе своих семантических исследований идет по этому пути. Карнап на своем философском языке описывает мир как состоящий из «индивидов», их «свойств» и «отношений»; он добавляет также другие «сущности», например предложения, которые Рассел и Витгенштейн никогда не допускали в свои схемы. Он объясняет, как из знаков, обозначающих «сущности», мы конструируем сначала «атомарные предложения», а затем сложные предложения, генерализации и т. д. Истинность «атомарных предложений» зависит от

того, объединяются ли в действительности «сущности» таким же путем, каким в предложении объединяются соответствующие знаки, а истинность других предложений зависит от истинности «атомарных предложений».

Эта метафизическая схема Карнапа, которая в качестве составной части входит в его «чистую» семантику, достигает кульминационного пункта в семантическом понятии «описания состояния», которое он ввел в своей работе «Значение и необходимость».

Карнап говорит о языке или семантической системе S_1, которая содержит знаки, обозначающие индивидов, и другие знаки, обозначающие их свойства и отношения. Из этих знаков составляются атомарные предложения. Атомарные предложения можно группировать в ряды, называемые «описаниями состояния», каждое из которых «дает наглядное и полное описание возможного состояния вселенной индивидов в отношении ко всем свойствам и отношениям, выраженным посредством предикатов системы. Таким образом, описания состояния символизируют возможные миры Лейбница или возможные положения дел Витгенштейна»[1]. Карнап продолжает: «Имеется одно, и только одно, описание состояния, которое дает действительное положение вселенной, а именно то, которое содержит все истинные атомарные предложения... Предложение любой формы истинно только в том случае, если оно входит в истинное описание состояния».

Карнап объясняет далее, что «предложение логически истинно, если оно входит во все описания состояния», соответственно «концепции Лейбница о том, что необходимая истина должна содержаться во всех возможных мирах».

Таким образом, мы получаем концепцию, согласно которой «действительное состояние вселенной» описывается определенной группой «атомарных предложений». Имеется бесконечное число возможных состояний вселенной, из которых лишь одно имеет привилегию быть действительным. Далее Карнап рассматривает положение о том, что «имеется лишь один факт: всеобщность

[1] C a r n a p, Meaning and Necessity, p. 9—10.

действительного мира — прошлого, настоящего и будущего»[1]. Законы же логики отличаются тем, что они значимы не только для действительного мира, но и «для всех возможных миров».

Такова метафизика, в которую вовлекает нас «чистая» теория семантики.

Логический позитивизм стремился избежать метафизики, отказываясь говорить о мире и об отношении между мыслью и ее объектами. Этот отказ привел к таким нелепостям, что запрет был снят. И позитивисты немедленно вернулись к бесплодным дискуссиям о метафизике.

4. «Анализ значения»

Трудность, с которой сталкиваются позитивисты, занимающиеся «чистой семантикой», состоит в установлении природы правил обозначения и истинности, определяющих значение. Они рассматривают язык данной структуры, содержащий собственные имена и предикаты различных степеней (простые свойства и отношения различного порядка), и должны описывать правила, посредством которых эти термины обозначают различные «сущности» и посредством которых устанавливается истинность или ложность предложений в зависимости от порядка следования и взаимосвязи этих «сущностей».

В работе «Значение и необходимость» Карнап рассматривает разнообразные «методы» формулирования правил семантики. «Различные концепции других авторов, рассмотренные в этой книге, — пишет он, — например концепции Фреге, Рассела, Черча и Куайна относительно проблем семантики, то есть проблем значения, расширения, наименования, обозначения и т. п., рассматриваются иногда как различные теории, так что самое большее лишь одна из них может быть правильной, тогда как другие должны быть ложными. Я рассматриваю эти концепции и мою собственную скорее как различные методы... Наши разногласия являются в основном практическими разногласиями, касающимися выбора метода для семантического анализа. Методы,

[1] C a r n a p, Meaning and Necessity, p. 29.

в противоположность логическим положениям, никогда не бывают окончательными. Для всякого метода семантического анализа, предлагаемого кем-нибудь, кто-то другой найдет усовершенствования, то есть изменения, которые будут казаться предпочтительными ему и многим другим»[1].

Нам незачем следовать за Карнапом в рассмотрении многочисленных осложнений, к каким приводят эти различные «методы» их авторов. Карнап открывает перспективы бесконечного экспериментирования с семантическими методами, чтобы обеспечить выгодное занятие поколениям философов. Однако он и другие философы постоянно сталкиваются с тем фактом, что мир не делится метафизически на обсуждаемые ими «сущности», потому что «в природе, в конце концов, все совершается диалектически, а не метафизически»[2]. Итак, какой бы «метод» они ни приняли при выработке «различных концепций... относительно проблем значения, расширения, наименования, обозначения и т. п.», в результате обязательно получится какая-нибудь метафизическая схема.

Источник затруднения может быть найден в концепции трех «измерений» функционирования знаков и трех соответствующих различных областей исследования: прагматики, синтаксиса и семантики.

Логические эмпиристы хотели бы изучать семантический «анализ значения в языке» как отдельную самостоятельную область исследования, то есть как область исследования взаимоотношения знаков и того, что они обозначают. Но знаки и комбинации знаков имеют значение только постольку, поскольку они употребляются в целях связи определенными группами людей; то, что́ они обозначают и как обозначают, обусловлено контекстом их употребления и целями, каким служит их употребление.

Мы говорим, например, о вещах, свойствах и отношениях. Но эта логическая структура языка, выражающаяся в ряде различных грамматических и синтаксических особенностей современных исторически сложившихся языков, является результатом сложного процесса, в котором действительность находит свое отражение в мысли, как

---

1 Carnap, Meaning and Necessity, p. 204.

2 Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 23.

продукте человеческого мозга. Способ, каким мы различаем и характеризуем вещи, а также абстрагируем их свойства и отношения — короче говоря, создание понятий и их употребление, — является тем способом, которым объективная материальная действительность отражается в нашем представлении, обусловленном целями общения людей и выражения, которому служит наш язык. Это не зеркальное отображение существования «вещей, свойств и отношений» как готовых «сущностей».

Согласно Марксу, «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»[1]. Что же касается семантиков-позитивистов, то они удовлетворены «идеальным», как оно выражено в логической структуре нашей мысли, как чем-то данным, неизменным и окончательным. И когда они начинают говорить о значении языка и о значении терминов, они постулируют метафизические «сущности», соответствующие элементам логической структуры. Рассматривая язык абстрактно как систему знаков, они стремятся анализировать отношения знаков к тому, что они обозначают; и все, что они могут сделать, — это постулировать метафизическую «сущность» всякий раз, когда они хотят найти обозначаемое, изобрести «правила», приводящие в соответствие эти «сущности» со знаками, которые, как они предполагают, обозначают их.

Но чтобы понять проблемы, касающиеся значения, расширения, наименования, обозначения и т. п., которые входят в осмысленное употребление языка, необходимо рассмотреть тот исторический путь, каким создавался язык, и те цели, которым он служит. Нельзя рассматривать язык определенной структуры изолированно и пытаться изобрести «методы» для формулирования его «семантических правил». Все подобные «методы» могут привести лишь к метафизическим фантазиям. А метафизические фантазии — это фактически результат идеалистического подхода к «анализу языка», который характерен для «логического» позитивизма во всех его формах и который никоим образом не «исправляется» от добавления семантического «исследования» к синтаксическому.

---

[1] К. Маркс, Капитал, Госполитиздат, 1955, т. I, стр. 19.

«Методам» «логических» позитивистов должен быть противопоставлен метод диалектического материализма. Нельзя сказать, что диалектический материализм совсем не интересуется проблемой «анализа значения в языке». Но диалектический материализм требует, чтобы язык рассматривался в его действительной общественной функции, которая составляет самую сущность языка, а именно чтобы он рассматривался как средство общения, выражающее отражение материального мира человеческим сознанием и его перевод в формы мысли. Сущность языка состоит в том, что «язык есть средство, орудие, при помощи которого люди общаются друг с другом, обмениваются мыслями и добиваются взаимного понимания. Будучи непосредственно связан с мышлением, язык регистрирует и закрепляет в словах и в соединении слов в предложениях результаты работы мышления, успехи познавательной работы человека и, таким образом, делает возможным обмен мыслями в человеческом обществе»[1].

Изучать язык и то, что входит в функцию значения языка, важно именно потому, что это, как сказал Маркс, является «непосредственной реальностью мысли». Многие ошибки связаны с неправильным употреблением языка, но если язык понимать материалистически, станет ясно, что такое неправильное употребление языка объясняется не только незнанием семантики, но также связано с употреблением языка как средства человеческого общения и коренится в человеческом общении.

«Логические» идеалисты исследуют семантику, смысловую функцию языка только для того, чтобы фальсифицировать ее. Они фальсифицируют ее, во-первых, посредством принципа, согласно которому значение любого положения есть способ его проверки на опыте, что ведет к субъективизму и солипсизму. Они фальсифицируют ее, во-вторых, выдвигая теорию, согласно которой мы придаем значение знакам посредством условных правил обозначения, то есть утверждая, что имеется «сущность», определенная вещь, свойство или отношение, обозначаемое каждым знаком, которому можно придать значение.

---

[1] И. Сталин, Марксизм и вопросы языкознания, стр. 22.

Таким образом, идеалистическая семантика представляет собой смесь субъективизма и метафизики. Рассматривая язык и его формальную структуру изолированно от действительной общественной функции языка, она учит, во-первых, что каждое высказывание ограничено регистрацией и корреляцией наблюдений, во-вторых, что эту регистрацию и корреляцию наблюдений следует производить в рамках строго метафизического схематизма.

Глава XVI
ПОЗИТИВИЗМ В СОЦИОЛОГИИ И ПОЛИТИКЕ

1. Обещания «семантической дисциплины»

Отличительной чертой современного «логического» позитивизма является то, что он топчется вокруг теорий о языке — сосредоточивается сначала на логических принципах, управляющих конструкцией и сочетанием разных форм предложения, а затем на правилах приписывания определенного значения словам и предложениям. Эта вторая часть логического позитивизма присвоила себе название «семантики».

Семантике приписывают очень большое значение — гораздо большее, чем могло бы показаться из последних логических трактатов Карнапа. Предполагают, что семантика является не только «дисциплиной», помогающей истолковывать и объяснять науку путем анализа как семантических, так и синтаксических правил научного языка, но и новой доктриной, которая может указать путь спасения человечества.

Еще до того, как Карнап и его коллеги — «логические» позитивисты — взялись за семантику и начали сводить ее, согласно их собственному стилю, к скелету формальной теории, в США уже имелись приверженцы позитивистской разновидности семантики, распространявшие ее в более популярной форме. Один из главных пророков позитивистской семантики Стюарт Чейз в своей книге «Тирания слов» описывает семантику как «опьяняющую, возбуждающую вещь» и пытается объяснить читателям, что она сделала лично для него «в победе над духами и в обострении понимания» и что она «может сделать для людей вообще, если бы достаточное число их могло ознакомиться с этой дисциплиной»[1].

Семантика сделалась словом, которым позитивисты, с тех пор как они его заимствовали, стали сильно злоупотреблять.

---

[1] Stuart Chase, The Tyranny of Words, p. 10.

В самом деле, употребление ими этого слова представляет собой хороший пример того самого неправильного употребления слов, искоренить которое из человеческой речи они считают своей главной задачей. В научном понимании семантика является частью языкознания, а именно той частью, которая имеет дело со значением слов и предложений. Но, заимствуя это название для части своей собственной метафизической теории в философии, позитивисты целиком отрывают семантику от языкознания.

«Семантика (семасиология) является одной из важнейших частей языкознания, — писал Сталин в своем труде, связанном с недавно происходившей в Советском Союзе дискуссией о языкознании. — Смысловая сторона слов и выражений имеет серьёзное значение в деле изучения языка. Поэтому семантике (семасиологии) должно быть обеспечено в языкознании подобающее ей место.

Однако, — добавляет он, — разрабатывая вопросы семантики и используя её данные, никоим образом нельзя переоценивать её значение, и тем более — нельзя злоупотреблять ею»[1].

Эта отрасль науки, находящаяся, по общему признанию, в отсталом состоянии, пострадала больше всего от замены в ней научных исследований предвзятыми теориями.

Претендуя на то, что семантика является их собственностью, позитивисты ведут себя подобно людям, которые, заявляя, что земля является плоской, присваивают название «географии» для своих выводов относительно плоской поверхности земли и затем говорят, что деятельность человечества не может продолжаться, если не будут приняты во внимание географические факты. При этом они считают своей миссией предостерегать людей против падения с края вселенной. Их злоупотребление семантикой состоит не только в отождествлении ее с метафизической и идеалистической теорией в философии, но и в претензиях на то, что она имеет широкое практическое значение, как открытие, которое может помочь людям разрешить все их социальные проблемы. Кроме того, позитивисты утверждают, что все

---

[1] И. Сталин, Марксизм и вопросы языкознания, стр. 37—38.

социальные и политические взгляды и выводы выражаются в словах и сочетаниях слов. Таким образом, они считают, что их «открытия» о «правильном» употреблении языка могут также нам помочь управлять всей человеческой деятельностью без исключения.

Приверженцы семантики утверждают, что неправильное употребление языка, которое возникает, когда люди не понимают природы семантических правил, управляющих, согласно взглядам позитивистов, значением в языке, ведет к большому общественному злу и конфликтам, потому что люди не просто говорят вздор, но эмоционально поддаются ему и борются друг с другом из-за вздора, тогда как, если бы они говорили осмысленно и научились понимать друг друга, их конфликты могли бы мирно разрешаться. Стоит только достичь ясности в отношении смысловой функции языка и применять предложения только с ясным значением, как конфликты будут разрешены, фанатизм будет преодолен. Следовательно, позитивистская теория языка и его значения выдвигается не просто как абстрактная логическая теория, но и как новое орудие социальной реформы и человеческого прогресса.

Типичным злоупотреблением семантикой является то, как Стюарт Чейз с помощью того, что он называет «семантикой», ставит диагноз причин некоторых из главных зол, поражающих современное капиталистическое общество, и предлагает метод избавления от них.

По признанию самого Чейза, он всегда был реформатором. И действительно, некогда он был очень активен. «В качестве молодого реформатора, — пишет он, — я организовывал митинги, писал памфлеты, подготовлял лекции, придумывал программы, с энтузиазмом занимался популяризацией». Но он разочаровался, когда нашел, что «апатия необращенных была колоссальна и служила препятствием. С годами становилось видно, что я в значительной мере растрачивал свое время впустую. Миссия — я еще верю, что это была гуманная миссия, — не была выполнена; общение стало невозможным»[1].

Этот печальный опыт привел Чейза к выводу, что он занимался реформированием не того, что нуждалось

---

[1] Stuart Chase, The Tyranny of Words, p. 3.

в реформе, боролся не с тем врагом, с каким следовало бороться. Если «общение стало невозможным», решил он, то это обусловлено ошибкой в средствах общения — в словах. Нет смысла бороться за реформы, если люди не могут понимать вас и если вы сами не обладаете необходимой техникой для того, чтобы сделать то, что вы должны сказать, ясным и понятным. Прежде всего следовало произвести реформу в употреблении слов, и враг, с которым следовало бороться, был «дурной язык».

«Я давно знал о печальной бесплодности большей части литературы, посвященной экономической и социальной реформе»[1], — писал Чейз. Таким образом, он перестал посвящать свои усилия «экономической и социальной реформе» и вместо этого посвятил их семантике. То, чего не могла достичь «экономическая и социальная реформа» (во всяком случае, в США) — улучшения человеческих отношений, — была призвана сделать семантика.

«Название не есть вещь»

Первым принципом семантики, по Стюарту Чейзу, является то, что «название не есть вещь». «Органы чувств человека, — пишет он, — получают знак из внешнего мира», и «люди дают название этой вещи, которую указывает знак. Но нарзвание не есть вещь. Вещь не имеет названия и бессловесна»[2].

Излагая и развивая этот принцип, Чейз обильно цитирует книгу «Наука и здоровье», написанную Альфредом Коржибским, который, по словам Чейза, был «первым пионером, помогшим мне, и под чьим руководством я впервые заглянул в ужасные бездны языка»[3].

На дне этих «ужасных бездн» слабо различалось «явление пространства-времени», которое бессловесно, невыразимо словами и бесконечно в своей ужасной сложности. Вместе с «явлением пространства-времени» «достигается дно; это — предел, дальше которого механизм языка не идет. Ниже лежат значения неопределенных терминов, которые

---

1 Stuart Chase, The Tyranny of Words, p. 2.
2 Там же, стр. 25.
3 Там же, стр. 4.

мы как-то знаем, но не можем выразить словами: бессловесный уровень, где можно указывать, но не произносить, самый порог, где органы чувства соприкасаются с внешним миром. Этот контакт появляется раньше языка и не может быть выражен словами»[1].

В результате этого контакта с органами чувств, контакта, который не может быть выражен словами, органы чувств получают знак, который истолковывается как знак наличия объекта, — этому объекту мы и даем название.

Коржибский и Чейз называют истолкование знака, полученного органами чувств, как знак объекта, первым уровнем абстракции. Второй уровень абстракции состоит в том, чтобы дать объекту название. Затем наступает третий уровень абстракции, когда мы связываем с этим названием различные «положения или описания», обозначающие свойства объекта, представляющие для нас непосредственный практический интерес. Далее, на четвертом уровне абстракции, мы делаем обобщения и выводы обо всех или некоторых объектах определенного рода. И, наконец, достигнув этого, «абстракции можно получать во всех направлениях... все более отдаленные от объекта...»[2].

В качестве примера Чейз приводит случай с карандашом. Прежде всего существует бессловесное «явление пространства-времени», которое Чейз тем не менее пытается определить словами как «безумную пляску электронов». Оно соприкасается с нашими органами чувств, в результате чего мы узнаем о присутствии объекта — карандаша *(первый уровень абстракции)*. Затем мы даем объекту название и говорим: «это — карандаш» *(второй уровень абстракции)*. Дальше мы начинаем высказывать о нем суждения, как например: «длина этого карандаша 6 дюймов» *(третий уровень абстракции)*. После этого мы начинаем делать обобщения относительно карандашей, высказывая, например, такие суждения: «длинные карандаши лучше коротких» *(четвертый уровень абстракции)*. Наконец, начав с обобщений, мы продолжаем производить абстракции все более и более высокого порядка, как например: «карандаши

---

[1] Stuart Chase, The Tyranny of Words, p. 25.

[2] Там же, стр. 56 и далее.

являются товаром», «карандаши являются продукцией капиталистического производства», «карандаши являются существенным элементом человеческой культуры» и т. д. причем каждая абстракция становится «все более отдаленной от объекта, зажатого между моими пальцами».

Какую же связь имеет этот семантический анализ с диагнозом современных зол, отягощающих общество?

Очень простую, разъясняет Чейз. Большинство наших затруднений коренится в неумении понять семантическую природу абстракций высшего порядка. Люди не понимают, что «название не есть вещь», и вместо этого отождествляют названия и вещи. Так, они верят, что все абстракции высшего порядка, которым они дают словесное выражение, являются реальными вещами. И, веря в это, они ведут себя соответственным образом, что приводит к катастрофическим результатам.

«Абстрактные термины, — пишет Чейз. — персонифицируются, чтобы стать жгучими, борющимися реальностями»[1]. Он дает целый список «абстрактных терминов» — отечество, нация, флаг, конституция, закон, прогресс, коммунизм, свобода, массы, труд, капитал, фашизм, Уолл-стрит... Люди ошибочно принимают эти абстрактные слова за вещи и начинают бороться друг с другом за или против этих «неправдоподобных понятий», в результате чего наступают ужасные «катастрофы».

«Однако, — пишет Чейз, — если бы знание семантики было всеобщим и люди старались избежать неудач в общении, то катастрофа едва ли могла начаться», потому что «если бы люди были вооружены знанием семантики, то такие неправдоподобные понятия не могли бы возникнуть»[2].

Одним из приводимых Чейзом примеров собранных результатов семантических ошибок является распространение антисемитизма. «Долгие страдания народа под именем «евреи», — пишет он, — вызываются в значительной степени семантической путаницей». Так, в качестве средства против антисемитизма следует преподать всем фашистам и обманутым ими людям курс семантики, тогда мы обнаружим, что

---

[1] Stuart Chase, The Tyranny of Words, p. 13.
[2] Там же, стр. 15.

как фашизм, так и антифашизм — также семантические ошибки. По-видимому, американские линчевания тоже вызваны семантической путаницей, связанной со словом «ниггер» (Nigger), а деятельность сенатора Маккарти — семантической путаницей, связанной со словом «красный».

Таким образом, получается, что люди ссорятся друг с другом и очень плохо устраивают свои дела вследствие непонимания семантической природы своего собственного языка. В самом деле, люди являются жертвами тирании — и притом создаваемой ими же, — «тирании слов». «Дурной язык», персонификация абстракций, является коренной причиной большей части зла: в то же время «большая часть литературы, посвященной экономической и социальной реформе», доказала свою «бесплодность», не сумев уничтожить корень зла. На помощь должна прийти семантика, взявшись за благородную миссию уничтожения «тирании слов» и освобождения людей, чтобы они могли жить в мире и согласии.

«Найдите референт»

Проникнув в причину наших затруднений посредством своего «открытия», что «название не есть вещь», семантика предлагает избавление от них, выдвигая лозунг: «Найдите референт».

«Основное, — пишет Чейз, — это найти референт. Когда он найден, эмоциональные факторы растворяются во взаимном понимании. Тогда участники будут исходить из одного и того же основания, говорить о сходных вещах. Разногласия, если они возникнут, будут основаны на твердой почве. Конечно, легче найти референт для «кислорода», чем — один или несколько — для «свободы» или «феодализма». Если невозможно найти референт для абстракции высшего порядка, то дальнейший спор бесплоден. Но хотя отыскание референтов может оказаться трудным, все же, как бы это ни было досадно, их следует найти»[1].

Требование «найти референт» не означает, однако, заявляют семантики, что мы должны искать его для каждого

---

[1] Stuart Chase, The Tyranny of Words, p. 68.

слова или положения — вплоть до «ужасных бездн» «явления пространства-времени». Это означает, что мы должны довести поиски референта до первого уровня абстракций — до объектов, обозначаемых знаками, полученными посредством наших органов чувств. Найти референт означает, что мы должны называть объекты, о которых мы говорим, свойства, которые мы им приписываем, и отношения, в которых, как мы утверждаем, они находятся.

«Мы часто употребляем абстракцию «человечество», — пишет Чейз. — Каков ее референт? В зависимости от контекста или способа употребления этого слова референт есть каждое лицо, которое когда-либо жило, каждое живущее лицо или ряд лиц, изучаемых выборочно для того, чтобы гарантировать ограниченные выводы относительно всех людей. Учитывая всех живущих теперь людей, можно сказать, что референтами являются Адам$_1$, Адам$_2$, Адам$_3$ и так до Адама$_{2\,000\,000\,000}$... Однако как часто, употребляя данный термин, вы совершенно упускаете из виду этот парад «Адамов» — мужчин, женщин и детей, исчисляемый двумя миллиардами, — которые, если бы они шли друг за другом, могли бы пятнадцать раз вытянуться вокруг экватора. Это и есть ваш референт. Слишком часто я забывал об этом и употреблял слово «человечество» как рычаг для того, чтобы вызвать частное понятие относительно того, чем, согласно моим желаниям, должны быть люди и что они должны делать. Нет такой сущности, как «человечество». Позовите как можно громче: «Эй, человечество, сюда!» — и ни один Адам не отзовется»[1].

Из всего этого Чейз делает следующий вывод:

«Хорошая семантическая дисциплина дает нам возможность отделять умственный механизм от осязаемых событий; заставляет нас сознавать абстрагирование; предохраняет нас от загромождения вселенной несуществующими вещами...»

«Мы должны употреблять абстракции. Но, употребляя их, необходимо смотреть как бы поверх их вершин и задавать вопросы:

Что же в действительности здесь происходит?

Как связаны между собой факты?

---

[1] Stuart Chase, The Tyranny of Words, p. 69.

Что же делают в действительности люди?..»

«Остерегайтесь вечных несомненных фактов... Обращайте внимание на контекст. Найдите референт...»

«Обещание семантической дисциплины состоит в расширении основы согласия... Хороший язык сам по себе не спасет человечества. Но если за названиями мы будем видеть вещи, то это поможет нам понять структуру мира, в котором мы живем. Хороший язык поможет нам сообщать друг другу о реальностях нашей среды, тогда как теперь мы говорим неясно, на разных языках»[1].

2. Абстракции и реальности

Стюарт Чейз пытается доказать, что «семантическая дисциплина» от бессмысленных абстракций ведет снова к конкретным реальностям. Но так ли это в действительности? На самом деле все обстоит как раз наоборот.

Когда Чейз был, по его собственным словам, «социальным реформатором», он имел дело с конкретными реальностями и с борьбой за их изменение. Но он отвернулся от общественной реформы и вместо этого решил обратиться к реформе языка. Он отказался от попытки понять социальную действительность так, чтобы можно было потом изменить ее, и нашел убежище в общем теоретизировании о словах.

Это означает, что он делал именно то, что семантика, по его собственным словам, учит нас не делать. Он отвернулся от действительности и занялся «абстракциями высшего порядка» относительно слов. Действительно, семантика является абстракцией «высшего порядка», так как она представляет собой поворот ума к спекулятивным обобщениям относительно средств мышления, уводя его от мышления о реальных вещах.

И этот поворот оказался переходом. Чейз покинул лагерь друзей труда, борющихся против тирании капитала, под предлогом, что тирания капитала была лишь фразой, а действительной тиранией была «тирания слов». Это означало, что он покинул один лагерь и присоединился к другому. Он стал, как это будет видно из дальнейшего, глашатаем реакции. Там, где существует действительная

---

1 S t u a r t C h a s e, The Tyranny of Words, p. 247 и далее.

тирания, — а тирания монополистического капитала достаточно реальна, — никто не может ему оказать лучшей услуги, чем сказать, что она не существует, что это — просто фраза и что людей порабощают не другие люди, а употребляемые ими слова. Именно эту услугу реакции и оказывает в настоящее время семантика. Выполняя эту услугу, семантика приводит к приписыванию словам исключительной власти.

Позитивисты, которые поверхностно занимаются семантикой, любят говорить об ошибках примитивной «магии слов». Но сами они, видимо, разделяют веру в эту магию. Иначе как мог бы Чейз верить, что употребление слова «еврей» имеет такую силу, которая может вызвать «длительное страдание народа, называемого «евреи»?

Чейз подчеркивает способность всевозможных абстрактных слов оказывать влияние на общественное поведение. Семантическая доктрина стала также общим местом в новейшей «социальной психологии», которая широко распространена в США. Так, например, Кимбал Юнг в своем «Руководстве по социальной психологии» уделяет много внимания общественной роли «стереотипов, клише, лозунгов и мифов», которые составляют содержание «идеологий»[1].

Примерами «стереотипов» у него являются такие слова, как «негр» и «большевик», которыми пользуются в Америке, чтобы приводить людей в ярость против «групп» людей с подобными ярлыками. А вот что он говорит о «мифах»: «Самый распространенный и динамический экономический миф XIX века, конечно, был создан Карлом Марксом и Фридрихом Энгельсом»[2] (заметьте здесь выражение «конечно»).

Кимбал Юнг считает, что слова, употребляемые подобным образом, играют решающую роль в разжигании «человеческого конфликта». «Предубеждение, — пишет он, — состоит из стереотипов, мифов и легенд, в которых групповой ярлык, или символ, применяется для классификации, характеристики и определения индивида или группы, рассматриваемых как целое... Функция предубеждения состоит в том,

---

[1] См. Kimball Young, Handbook of Social Psychology, p. 197.

[2] Там же, стр. 219.

чтобы облегчить отделение противостоящих групп друг от друга»[1].

Совершенно верно, что многие абстрактные слова играют важную и заметную общественную роль. Эту роль необходимо рассмотреть.

Чейз говорит, что абстракции приобретают власть над сознанием людей и приводят их к иррациональному поведению, вызывающему множество общественных бедствий и человеческих страданий (Кимбал Юнг и другие развили этот пункт в рамках «социальной психологии»). Но эта роль абстрактных слов, эта «тирания слов» не является новым открытием семантики. Подобная точка зрения признавалась уже давно многими прогрессивными авторами; так, например, Уильям Блейк писал:

В мольбе каждого человека,
В плаче от страха каждого ребенка,
В каждом голосе, в каждом запрете
Я слышу выкованные сознанием оковы[2].

Откуда взялись эти «выкованные сознанием оковы» и чем обусловлена их власть? Не происходит ли это от неправильного употребления языка и незнакомства людей с семантикой? Блейк был поэтом, который никогда, не думал о семантике, но он лучше понимал положение вещей, чем семантики. Эти «выкованные сознанием оковы» являются отражением в сознании людей материальных условий их общественного существования. И «оковы», о которых писал Блейк и которые привлекли внимание Стюарта Чейза и других в США, были созданы и обязаны своим влиянием — это было известно Блейку и выражено в некоторых его поэмах — эксплуатации человека человеком.

Почему порабощают слова? Потому что одни люди порабощают других и пользуются словами для того, чтобы усилить это угнетение, усилить эксплуатацию человека человеком, выразить идеи, соответствующие эксплуатации, оправдать ее, способствовать ее целям и образовать идеологию, которая объединила бы не только угнетенных, но и угнетателей.

---

1 См. Kimball Young, Handbook of Social Psychology, p. 257—258.
2 William Blake, «London» in «Songs of Experience».

«Почему многие из принципов, если мы должны иметь их, — спрашивает Стюарт Чейз, — бывают такими жестокими в своих осязаемых последствиях и такими несвоевременными по отношению к тому, что происходит теперь в реальном мире? Я думаю, что один из ответов можно найти в структуре употребляемого нами языка»[1].

Ответ Стюарта Чейза на вопрос, почему существуют принципы, «жестокие в своих осязаемых последствиях», сводится к следующему: «структура употребляемого нами языка» позволяет создавать бессмысленные абстракции, которые мы ошибочно принимаем за «вещи», а это ведет к «жестоким последствиям». Выход из этого положения — в изучении структуры языка и в лучшем использовании его. Но эти «жестокие принципы» бессмысленны лишь с точки зрения абстрактной позитивистской философии, которая отворачивается от общественной действительности. На самом деле они выражают жестокую действительность. Чтобы бороться с ними, надо понять и изменить действительность, выражением которой они являются.

Этот основной вопрос, относящийся к тому, что Чейз называет «абстракциями высшего порядка», «неправдоподобными понятиями» и их критикой, был остро поставлен еще Марксом в одной из его самых ранних работ: «К критике гегелевской философии права», опубликованной в «Немецко-французских ежегодниках» в 1844 году. Свой очерк Маркс начал с рассмотрения абстракций религии — ряда «абстракций высшего порядка», «олицетворенных» в том, что он называет «фантастической действительностью неба».

«...*человек создаёт религию,* религия же не создаёт человека... Человек — это *мир человека,* государство, общество. Это государство, это общество порождают религию...

Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своём положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях...*

[1] Stuart Chase, The Tyranny of Words, p. 79.

Критика неба превращается, таким образом, в критику земли..., *критика теологии — в критику политики*»[1].

Этот же метод критики Маркс применяет к абстракциям гегелевской философии права и гегелевской теории государства.

Основой критики этих абстракций, говорил он, должен быть «критический анализ современного государства и связанной с ним действительности».

Как указывал Маркс, гегелевские абстракции относительно «права», «юриспруденции» и «государства» были лишь абстрактной и трансцендентальной концепцией современного государства. И он описывал их как «воображаемую историю», которую философы должны были противопоставить действительной истории своей страны. Он пришел к следующему выводу: «Немецкий народ должен поэтому присоединить эту свою воображаемую историю к существующим у него порядкам и подвергнуть критике не только эти существующие порядки, но вместе с тем и их абстрактное продолжение»[2].

Так атаковал Маркс вредные абстракции своего времени. Семантика, начавшая нападать на подобные абстракции и пытающаяся «разрушить» их через 100 лет, как если бы это были новые идеи и как если бы никто не делал этого прежде, воздерживается от нападения на их реальную основу. Она может призывать нас «смотреть поверх их вершин», но сама никогда не смотрит в их корень.

Коржибский, приводящий в восхищение Чейза, пишет в своей книге «Наука и здравомыслие», что наш способ употребления слов угрожает нам безумием и что мы действительно движемся по пути к безумию. В качестве средства излечения от «помешательства» современного капиталистического мира была выдвинута, таким образом, реформа нашего способа словоупотребления. В действительности все обстоит наоборот. Иррациональное употребление слов отражает иррациональность общественного устройства, но не является причиной этой иррациональности. Сознание людей отражает их существование. И критика

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 414—415.
[2] Там же, стр. 421, 420.

иллюзий должна быть критикой «положения, которое нуждается в иллюзиях».

Это объясняет софистику Чейза, например, в его рассуждениях о евреях. Употребление слова «еврей» для подстрекательства к травле евреев вытекает из общественных условий, в которых погромы нужны для определенных политических целей. Погромы вызываются не семантическими ошибками тех, кто подстрекает к ним и участвует в них; они также и оканчиваются не благодаря какому-либо курсу по семантике. В действительности в наше время стало неопровержимым фактом, что влиятельные и обладающие властью круги правящих классов в США определенно одобряют семантические теории позитивистов. Но мы должны еще убедиться, вносит ли это что-либо новое в антисемитизм и факты линчевания в США.

Такая критика семантической теории «абстракций высшего порядка» ясно показывает, что позитивистская семантика способна оказывать известное влияние на некоторых прогрессивно настроенных, но доверчивых людей, создавая видимость, что она имеет фактическую основу. Эта фактическая основа заключается в той роли, которую играют некоторые абстрактные слова в выражении человеческих «иллюзий о своем положении» и в словесном выражении того, что Чейз называет принципами, «такими жестокими в своих осязаемых последствиях и такими несвоевременными по отношению к тому, что происходит теперь в реальном мире». Может показаться, что семантика оказывает полезные услуги, раскрывая этот факт и разоблачая обман слов.

Но трюк позитивизма состоит в том, чтобы сконцентрировать внимание на абстрактных словах и отказаться от нападок на реальные условия жизни, порождающие эти вредные абстракции. Семантика не ищет реальности, отражаемой абстракциями, считая абстрактные слова просто бессмысленными. Чейз называет их «семантическими бланками», потому что они «лишены референта», и говорит, что всякий раз, когда мы употребляем такое абстрактное слово, мы с таким же успехом могли бы произнести любые не имеющие смысла слова, например

«блэб-блэб»[1]. И он предполагает, что эти бессмысленные «блэбы» обладают необыкновенной властью определять наши поступки и все пути организации наших общественных дел.

Кроме того (к этому пункту я еще вернусь), поскольку позитивизм рассматривает абстракции как бессмысленные слова — ибо не понимает, как они выражают действительность, — то он совершенно не в состоянии указать способ, каким мы употребляем и должны употреблять абстрактные термины: не для того, чтобы выражать иллюзии, а для того, чтобы выражать научную истину.

Наше представление о мире всегда выражается в общих понятиях; выбор состоит не между использованием абстракций и отказом от них, а между теми понятиями, которые выражают иллюзии относительно нашего положения, и теми, которые приближаются к истине.

Но с точки зрения позитивизма чем больше мы обобщаем, тем больше удаляемся от «референта». Следовательно, нападки позитивизма на якобы вредные и вводящие в заблуждение абстракции на деле превращаются в нападки на научные способы мышления.

3. Применение позитивистской семантики

Рассмотрим теперь вопрос о некоторых применениях позитивистской семантики и о последствиях этого применения, так как семантическая теория абстракций и их семантическая критика находят довольно широкое применение. Семантикой пользуются для того, чтобы избежать признания действительности, выражаемой в определенных абстракциях, и чтобы фальсифицировать и скрыть эту действительность. Хотя Чейз и говорит: «ищите референт», но на самом деле он имеет семантическое предписание скрыть его и помешать его обнаружить.

«Действительность, не выразимая словами»

1. Существует семантическая теория «более низких глубин». Действительность есть «не выразимое словами»

---

[1] S t u a r t C h a s e, The Tyranny of Words, p. 13.

явление пространства-времени. Здесь позитивистская теория совпадает со старой иррационалистско-релятивистской теорией таинственной и непознаваемой «вещи в себе». Чейз говорит, что мы должны «смотреть на мир извне». Но для позитивизма истина о «внешнем мире» «не выразима словами». Единственный «референт», который мы можем найти, — это абстракция нашего собственного изготовления, соответствующая какому-то «знаку из внешнего мира», полученному нашими органами чувств. Это нечто изолированное, вырванное из контекста, а контекст непознаваем и не выразим словами.

Хороший пример применения семантической теории «действительности, не выразимой словами», уровней абстракции и типа вывода, оправдываемого этой теорией, дается в одной недавно получившей известность американской книге Уильяма Фогта «Путь к спасению». Это книга о грабеже земли и уничтожении естественных ресурсов. Тезис Фогта состоит в том, что люди размножаются быстрее, чем возрастает производство средств существования (не очень новое положение); что мы грабим землю, подрываем ее плодородие и уничтожаем природные ресурсы; и что поэтому для обеспечения существования человечества мы должны делать две вещи: контролировать и сокращать население и восстанавливать природные ресурсы. В процессе доказательств этого положения Фогт вводит целую главу о семантике.

«Фактором, ограничивающим нормальное использование естественных ресурсов, — пишет Фогт, — является недостаточное осознание абстракций» и соответственно неправильное употребление языка, которое «сформировало наше мышление и наш способ обращения с землей и связанными с ней ресурсами так, что они часто оказывают такое же могучее влияние, как дожди и структура почвы. Как основу для правильного управления ресурсами едва ли можно переоценить необходимость понимания и отбрасывания этих ошибочных понятий»[1].

Применяя семантику, Фогт прежде всего отмечает, что земля является «действительностью, не выразимой

---

[1] W. Vogt, The Road to Survival, p. 56.

словами»[1]. И он говорит, что мы обобщаем эту «действительность, не выразимую словами», посредством абстракций высшего порядка, таких, как «лесистая местность» «пастбище», «бассейн реки», «пашня», «поместье» и т. п. Эти-то абстракции и вызывают бесконечный грабеж земли, происходящий в США Из-за разговоров о «лесистой местности» уничтожаются ресурсы лесоматериалов; из-за разговора о «пашне» плодородные территории превращаются в засушливые районы и т. д. Таким образом, с точки зрения Фогта, важнее всего критиковать эти «вредные абстракции» в свете «здоровой» семантики и понять, что реальная земля является не лесом, бассейном реки, пашней или поместьем, а чем-то не выразимым словами.

Фогт злоупотребляет здесь семантикой для того, чтобы оправдать выводы своей книги. Злоупотребляет ею он фактически двояким образом.

Во-первых, превращая абстракции и недостаточность их осознания в «фактор, ограничивающий нормальное использование естественных ресурсов», он затемняет то обстоятельство, что именно анархическая система «частного предпринимательства» приводит к ограблению всей американской земли и что осуждаемый им тип «вредных обобщений» выражает точку зрения различных заинтересованных групп (владельцев лесоматериалов, землевладельцев, владельцев поместий и т. п.), которые появляются в рамках этой системы. Так, он приписывает «дурному языку» то, что в действительности является результатом дурной общественной системы, и критикой абстракций заменяет критику общественной действительности, скрывающейся за этими абстракциями.

Во-вторых, превратив землю и ее ресурсы в непознаваемую «вещь в себе», Фогт исключает возможность такой науки, которая действительно познавала бы эти ресурсы с их взаимоотношениями и способы их преобразования и развития в целях удовлетворения растущих потребностей человечества.

Что такая наука действительно существует и что она может быть применена, когда хищные частные интересы,

---

[1] W. Vogt, The Road to Survival, p. 48 ff.

выраженные в абстракциях Фогта, будут уничтожены, видно на примере социалистического Советского Союза. В тот самый год (1948), когда мрачные прорицания Фогта были опубликованы в США, в Советском Союзе был опубликован план полезащитных лесонасаждений, внедрения правильных севооборотов, строительства прудов и водоемов; была поставлена цель развить и преобразовать естественные ресурсы очень большой территории, с тем чтобы получить больше плодов земли для быстро растущего населения. Фогт же советует попытаться «восстановить» эти таинственные уже растраченные ресурсы и сократить народонаселение до таких пределов, которые «не выразимая словами» земля, вероятно, сможет лучше прокормить.

Чтобы покончить с антисемитизмом, Чейз предлагает курсы по семантике. Чтобы покончить с истощением почвы, Фогт предлагает курсы не только по семантике, но также и по контролю над рождаемостью. С помощью семантики он пытается сделать правдоподобной одну из самых реакционных идей, какую только можно себе вообразить, — непознаваемость и ограниченность ресурсов земли, могущих быть использованными человеком, и необходимость значительного ограничения численности человеческого рода.

Здесь перед нами пример того, что означает на практике настаивание на «поисках референта». Позитивистская семантика является теорией непознаваемости реального мира и теорией абстракции, которая служит для затуманивания познаваемой действительности, выраженной в абстракциях. По этой причине позитивистская теория семантики, претендующая на роль противоядия от всевозможных ложных обобщений, на практике поддерживает все виды ложных обобщений.

Семантическая метафизика

2. Вместе с теорией «действительности, не выразимой словами», которая лежит в основе «ужасных бездн» языка, Чейз, начиная «поиски референта», развивает на основе своей семантики систему метафизического способа мышления. В этом семантика Коржибского и Чейза совпадает

с формализованной «чистой семантикой» Карнапа, а «поиски референта» — с формулированием «правил обозначения».

Действительность, согласно семантике, непознаваема и не выразима словами. Тем не менее о ней следует говорить, и семантика учит нас делать это метафизически. Мы употребляем слова и должны придавать им значение посредством правил обозначения, которые применяют их к метафизическим сущностям. Метафизика, лежащая в основе семантики, находит свое выражение в теории о том, что «референты», которых мы должны «отыскивать», состоят исключительно из «абстракций первого порядка», о которых нам сигнализируют «знаки», получаемые нашими органами чувств. Это в свою очередь перерастает в ожесточенную борьбу против научных способов мышления.

Чейз позволяет себе говорить о «действительности, не выразимой словами», как о «безумной пляске электронов». Но в действительности эта «пляска» не является ни «не выразимой», ни «безумной». Она происходит в познаваемых процессах, в физических системах и в живых организмах; некоторые из живых организмов — люди — организованы в общества, в определенные институты и общественные движения; и все они имеют свои познаваемые законы движения. Мы выражаем их посредством терминов, общих понятий и посредством этих общих понятий формулируем наше знание об их взаимосвязях и законах движения.

Однако с точки зрения позитивизма дело обстоит иначе. Для него действительность не выразима словами и непознаваема, и большинство общих понятий является бессмысленными абстракциями. Следовательно, вместо того, чтобы пытаться сформулировать и обобщить научное познание объективной реальности, реального материального мира и его диалектического движения и взаимосвязи, позитивизм призывает нас во всем, о чем мы говорим, ссылаться на метафизическую схему разрозненных вещей с их качествами и отношениями, «знаки» которых, как говорят позитивисты, мы получаем из наших непосредственных чувственных данных. С точки зрения позитивизма реальные

процессы непознаваемы, «не выразимы словами» и «безумны»; их познание он заменяет метафизической схемой.

Позитивизм и социология

В следующей главе я покажу, какие выводы получаются из подобного истолкования естественных наук. Теперь же я обращаюсь к области прикладной семантики, в которой специализируется Чейз, — к применению семантики в социологии.

Как я уже указал, позитивизм с его семантическими теориями претендует на оказание помощи страдающему человечеству, поучая, как следует избегать «дурного языка», когда мы говорим о наших собственных делах. Он предписывает «искать референт», и референтами являются Адам$_1$, Адам$_2$, Адам$_3$ и т. д. до Адама$_{2000000000}$.

В действительности все эти «Адамы» рождены в условиях определенной общественной организации, основой которой являются их общественные производственные отношения.

«В общественном производстве своей жизни, — указывает Маркс, — люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения... Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания»[1].

«Адамы» выступают как члены семей, государств, общественных институтов, как участники общественных движений, в которых проявляется деятельность ассоциированных «Адамов»; и эта деятельность не зависима от воли и склонностей отдельных «Адамов».

Таким образом, если мы хотим понять жизнь общества — и притом настолько, чтобы управлять ею, — необходимо иметь в виду не только всех «Адамов» со всеми их делами, но и экономические системы, классы и классовые взаимоотношения, общественные институты, государства

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, Госполитиздат, 1955, т. I, стр. 322.

и т. д., возникающие из общественного производства и из производственных отношений «Адамов», — равно как и законы движения продуктов деятельности объединенных «Адамов», а также влияние этих законов на жизнь и деятельность отдельных «Адамов». В семантических же теориях позитивистов все это является «абстракциями высшего порядка» и поэтому не может быть «референтом». «Референтами» же являются отдельные «Адамы»; и что бы мы ни говорили о человеческих делах, все это следует свести к положениям об Адаме$_1$, Адаме$_2$, Адаме$_3$ и т. д. до Адама$_{2\,000\,000\,000}$.

Здесь позитивизм создает формулу, значение которой точно выражено в старой пословице: «из-за деревьев не видеть леса». Применение этой формулы дает любопытные результаты.

Принципы применения позитивизма в социологии были намечены Отто Нейратом в статье «Основы общественных наук», помещенной в «Американской международной энциклопедии унифицированной науки».

Нейрат поносит попытки описывать и объяснять исторические события посредством применения абстракций высшего порядка. Войны и завоевания, говорит он, часто описываются историками, не знакомыми с семантикой, в следующих выражениях: «Вынужденная своей исторической миссией, нация начала распространять свою цивилизацию». Здесь, замечает Нейрат, имеются три почти бессмысленные абстракции; и он утверждает, что правильным объяснением подобного события было бы следующее: «Одна группа людей убила другую и уничтожила их здания и книги»[1]. Это значит, что мы «ищем референт» и находим предмет, о котором говорим: члены одной группы «Адамов» напали на членов другой группы «Адамов», убили их и уничтожили их здания и книги.

Здесь критика Нейратом абстракций «исторической миссии» и «цивилизации» представляется оправданной. Но почему? Вовсе не потому, что это — абстракции, а потому, что это — идеалистические абстракции, употребляемые реакционными историками. Однако Нейрат выступает вообще против абстракций и желает заменить их смелыми суждениями

[1] O. Neurath, Foundations of the Social Sciences, p. 7.

о действиях отдельных людей. В результате он может сказать, что бывают войны, в которых люди убивают друг друга и уничтожают здания и книги; но он не в состоянии сказать, почему случаются эти войны, какие войны справедливы и какие несправедливы, каким образом экономические факторы и классовые интересы обусловливают войны и какую роль в них играют различные общественные институты. С точки зрения понимания войн, причин и способов их предотвращения Нейрат с его семантикой находится в таком же неведении, как и другие идеалисты с их абстракциями.

Теоретическая и практическая бесплодность и абсурдность выводов позитивистской семантики в социологии еще ярче проявляются в следующем примере, который Нейрат берет из семантически «правильной» формулы «социологического принципа». На этот раз он интересуется «миссией цивилизации», заключающейся не в завоевании одной нации другой, а в завоевании человеком природы. Нейрат утверждает, что мы должны говорить так: «Тысячелетия назад, когда встретились болото и группа людей, — группа людей исчезла, а болото осталось, теперь же болото исчезает, а группа людей остается»[1].

Рассмотрим это знаменательное утверждение «социологического принципа». Одним из мест, где теперь, если пользоваться выражением Нейрата, «болото исчезает, а группы людей остаются», является Советский Союз. Это происходит потому, что люди Советского Союза, организованные на основе социалистической плановой экономики, вооруженные социалистической наукой и техникой и успешно выполняющие свои пятилетние планы, систематически осушают болота. С другой стороны, как мы узнали от Уильяма Фогта, в США наблюдается обратный процесс: там часто целые группы людей исчезают, а засушливые районы остаются. С помощью же семантики можно лишь формулировать «социологические принципы», которые устанавливают, что случается с отдельными собраниями «Адамов», когда они отправляются на болото или оказываются живущими в засушливых районах. С точки зрения семантики невозможно

---

[1] O. N e u r a t h, Foundations of the Social Sciences, p. 20.

анализировать реальные экономические и общественные причины исчезновения болот и появления засушливых районов. А это все равно, что сказать, что семантика исключает социологические принципы, подлинную социологическую науку.

После этого не удивительно, что Нейрат закончил свое исследование «Основ общественных наук» сравнением современного положения человечества с положением «моряков в открытом море» среди «тяжелых штормов и волн». И он заключает: «Все будет развиваться таким путем, который мы не можем сегодня даже предвидеть. Такова наша судьба»[1].

Таким образом, позитивистское применение семантики в социологии завершается полной теоретической и практической беспомощностью и растерянностью. Для позитивизма реальные процессы общественной жизни находятся в «ужасных безднах», они непознаваемы, не выразимы словами и безумны. Их нельзя предсказать и объяснить, они находятся за пределами научного познания и рационального воздействия.

Работа Нейрата о методах исключения абстракций из социологии имеет ту ценность, что в ней кристаллизованы в особенно абсурдной форме основные черты всей позитивистской философии в целом в ее применении к социальным вопросам.

Подлинная сущность позитивистской теории познания состоит в том, что она ограничивает знание отдельными фактами наблюдения и соотношениями таких фактов и отрицает самую возможность познания реальных взаимосвязей и движений в объективном мире, независимо от наблюдений человека, которые будто бы лежат в основе этих отдельных фактов и определяют их. Подлинная сущность позитивистской логики состоит в том, что она исключает все внутренние необходимые связи между вещами и событиями в объективном мире и сводит их к внешним и случайным сосуществованиям и последовательностям отдельных наблюдавшихся фактов.

Но где же открытие и прослеживание реальных взаимосвязей и движений вещей, их необходимых

---

[1] O. Neurath, Foundations of the Social Sciences, p. 47.

и внутренних связей, объективной основы наблюдаемых фактов и событий, является самым нежелательным и самым опасным с точки зрения господствующей буржуазии, философским выражением которой является позитивистская теория познания и логика? Именно в социальной области, в области социологии. В этой области проведение какого-либо глубоко научного исследования становится наиболее нежелательным и наиболее опасным, потому что такое исследование, как столько раз показывал марксизм, ведет непосредственно к разоблачению капиталистической эксплуатации и ее последствий, вскрывает законы развития капитализма и его неизбежный упадок и крах и превращается в политическую программу эксплуатируемых классов в их борьбе за смену капитализма социализмом.

Поэтому естественно, что буржуазные социологи должны были всегда делать как раз то, что́ семантические теории логических позитивистов предписывают им теперь, а именно — они должны были отказаться от проведения таких исследований и вместо этого ограничиться изучением отдельных фактов и их соотношений, изучением поверхностных явлений в обществе, а не его базиса, противоречий и законов развития.

Все это было должным образом отмечено Марксом, когда он писал, что вульгарная буржуазная экономия «толчётся лишь в области внешних кажущихся зависимостей» «с целью дать приемлемое для буржуазии толкование, так сказать, наиболее грубых явлений экономической жизни и приспособить их к домашнему обиходу буржуа»[1].

Современные позитивистские философы лишь систематизировали старые методы «вульгарной» буржуазной социологии в «новую» теорию логики и семантики, санкционируя таким образом эти методы в философском отношении и пытаясь отполировать их, выдавая их за последний результат научной философии.

Применение позднейшей семантической философии к исследованию «основ общественных наук» привело к полной неудаче попытки по-новому осветить основы

[1] К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 87.

общественных наук. Этого и следовало ожидать, потому что в своем социологическом аспекте эта философия является просто новомодным выражением методов, которые вульгарные буржуазные социологи употребляли в течение последних ста лет.

«Защита вещей, как они есть»

Позитивисты в своих семантических теориях стараются доказать, будто все общие понятия бессмысленны, пренебрегая тем фактом, что действительные события и их причины мы можем познать только посредством общих понятий. Это приводит не только к полной неспособности понимать события, но и к еще более печальным следствиям.

Среди примеров «дурного языка», выбранных Стюартом Чейзом для порицания, имелось слово «фашизм». Чейз говорит, что это — только слово, и притом бессмысленное слово. Семантик, согласно объяснению Чейза, готов признать появление данных событий как групп «Адамов», носящих коричневые или черные рубашки, нападающих и избивающих других людей, которых они называют марксистами или евреями; и если такие события случаются, семантик может приготовиться к вмешательству. Но семантик не признает «фашизма», так как «он отказывается дрожать и содрогаться от слова и от ужасных предупреждений о том, что это слово может что-то причинить ему в какую-то не имеющую названия будущую дату»[1].

Чейз писал это в 1937 году. Через несколько лет «ужасные предупреждения» оправдались. Теперь семантик готов признать — да он и не может избежать этого — последствия беспрепятственного развития фашизма, когда они уже имеют место, но он далек от того, чтобы признать фашизм как общественное явление, порождающее эти последствия, или «назвать» фашистами людей, участвующих в фашистском движении, отстаивающих и проводящих фашистскую политику. Он далек также от того

---

[1] S t u a r t C h a s e, The Tyranny of Words, p. 132.

чтобы как-либо противодействовать развитию фашизма; и если кто обращает внимание на опасность и требует принятия мер, он обвиняет его в семантической путанице и в «содрогании от слова».

Эту позицию семантики по отношению к фашизму убедительно комментировал проф. Барроуз Данхем в главе о семантике в своей книге «Человек против мифа».

«Когда какой-либо человек или какое-либо движение поддерживает все или большинство обычных фашистских идей и получает соответственное название, то непременно появится семантик, который заявит, что это название бессмысленно. Он скажет, что левое крыло имеет свои ярлыки, так же как и правое; и оба ряда ярлыков лишены содержания. Такая «беспристрастность» семантика является лишь показной. В действительности же он защищает фашистов, давая им возможность избежать публичного разоблачения, и вредит антифашистам, обвиняя их в торговле словами... Если бы мы применили к семантической философии одно из ее излюбленных испытаний — операционалистское, то обнаружили бы, что ее действительное значение, обильно демонстрируемое на практике, заключается в защите вещей, как они есть»[1].

Практика работы ООН показала, что это направление семантической критики не является простой причудой кабинетных философов, а служит политическим целям (на что указывает и Барроуз Данхем). В июне 1948 года в комиссии ООН по вопросу о правах человека было выдвинуто предложение о том, что ООН должна запретить всякую фашистскую деятельность и фашистские организации как угрожающие правам человека. Против этого предложения выступил американский делегат, за которым последовало послушное большинство, на том основании, что якобы понятие «фашизм» настолько «неясно», что запрещение его было бы бессмысленным. Советский делегат пытался объяснить значение этого слова, но его объяснение было отвергнуто как использование «дурного языка».

---

[1] Barrows Dunham, Man against Myth, p. 193.

Подобным же образом те, кто теперь предает интересы своей собственной нации более сильной державе и требует силой или обманом, чтобы другие нации отказались от своего суверенитета, могут заявлять, что такие понятия, как «нация» и «национальный суверенитет», являются простыми абстракциями, которые нет смысла защищать. И они могут добавить, подобно пророку «революции директоров» Джемсу Бэрнхему: «В конце концов независимость и свобода являются абстракциями»[1].

Точка зрения на человеческие конфликты

Другой аспект применения позитивистской идеи семантики проявляется в идее Чейза о том, что семантика якобы дает рецепт для разрешения конфликтов между людьми, что если мы будем следовать предписаниям «поисков референта», «эмоциональные факторы растворятся во взаимном понимании». Как ожесточенно борются люди друг с другом, восклицает Чейз, во имя фактически бессмысленных абстракций высшего порядка — таких, как «труд и капитал», «система прибылей», «социализм», «коммунизм», «капитализм», «фашизм» и т. д.! Если бы их можно было заставить понять семантическую критику этих «неправдоподобных понятий», тогда они поняли бы, что спорить не о чем.

В качестве простого примера возьмем спор, какой часто происходит между рабочими и предпринимателями. Что именно предписывает семантика для разрешения этого спора, можно видеть из высказывания предпринимателя: «Забудем все эти разговоры о «труде», о «капитале», о «прибылях» и «эксплуатации», которые являются бессмысленным изобретением политических агитаторов, играющих на наших эмоциях. Будем говорить, как человек с человеком, как «Адам» с «Адамом», и попытаемся понять друг друга». И действительно, к таким увещеваниям рабочих предприниматели прибегают очень часто. Они знают, как обманывать с помощью слов, не дожидаясь, пока позитивисты превратят это в «науку».

---

[1] J a m e s B u r n h a m, The Struggle for the world, p. 201.

Но уничтожает ли в действительности такое применение семантики основные причины конфликта между рабочими и предпринимателями? Конечно, нет, ибо конфликт основывается на отношениях между трудом и капиталом, на капиталистической системе эксплуатации. Семантические выкрутасы применяются для того, чтобы затемнить основы конфликта словесными фокусами.

Истина в данном случае состоит в том — и этот пример можно обобщить, — что позитивистская семантическая версия спорных вопросов является версией одной стороны спорящих — предпринимателей, капиталистического класса. С точки зрения капиталистов, существуют «Адамы», которые заседают в правлениях директоров, и «Адамы», которые работают; существуют «Адамы», получающие зарплату и дивиденды, и «Адамы», получающие еженедельную зарплату, но нет ни эксплуатации, ни противоречий капитализма. Так, под видом «поисков референта», под видом «объективности», «беспристрастности» и отбрасывания «бессмысленных абстракций» позитивистская семантика призывает рассматривать человеческие дела с точки зрения, которая не является ни объективной, ни беспристрастной и которая не только совершенно неспособна установить «реальности» классового общества, но затемняет их при помощи ловких фраз; это — точка зрения класса капиталистов.

Таковы предписания семантики для успокоения наших эмоций и разрешения конфликтов между классами.

Истину о вещах нельзя получить путем какого-либо словесного предписания, требующего, чтобы мы говорили только о какой-то определенной системе отдельных предметов и их отношений, отбираемых семантикой в качестве «референтов»; истину можно получить лишь на практике, пытаясь изменить действительность. И результат наших поисков мы выражаем посредством общих понятий.

В противоположность метафизической схеме позитивистов диалектика включает в себя искусство оперирования такими понятиями.

Истина о жизни общества вскрывается теми, кто пытается изменить его и кто по этой причине не удовлетворяется разговорами об Адаме$_1$, Адаме$_2$, Адаме$_3$ и Адаме$_{2000000000}$, а стремится сформулировать правильные понятия об обще-

ственных и экономических отношениях и о содержащихся в них противоречиях. Объективная истина о капиталистическом обществе не может быть «беспристрастной» и не может служить разрешению основных противоречий и конфликтов капиталистического общества. Поиски этой истины, то есть исследование капиталистического общества в его действительном существовании и развитии, с целью его изменения, по своему характеру представляют собой партийную деятельность, которая раскрывает противоречия, а не скрывает их. Истина принадлежит революционному движению рабочего класса и выражается в «абстракциях высшего порядка», в которых сформулирована теория этого движения.

Предписания позитивистской семантики, как отметил Барроуз Данхем, сводятся к «защите вещей, как они есть». В свое время те, кто теоретизировал об обществе с точки зрения класса капиталистов, изобрели много своих собственных «абстракций высшего порядка», которые служили для затемнения реальных вопросов социальной борьбы и для замазывания уродливых фактов капиталистической эксплуатации, покрывая их своего рода словесной «штукатуркой». Но эта «штукатурка» уже облупилась, и семантические апологеты капитализма выдвигают теперь новый план. Исследуйте слова, говорят они, покройте факты двойным слоем «штукатурки», не только словами, но и словами о словах.

Вся эта позитивистская торговля словами прекрасно приспосабливается к «защите вещей, как они есть»:

1. Она дает возможность позитивистам обвинять тех, кто пытается говорить правду, в использовании бессмысленных абстракций.

2. Она дает им возможность утверждать, что каждое зло, порожденное капитализмом, возникает из-за словесной путаницы.

3. Она дает им возможность утверждать, что вся борьба против капитализма, борьба за социальный прогресс также является результатом словесной путаницы и может претендовать на поддержку лишь благодаря словесной путанице.

4. Она предписывает такой способ выражения общественных отношений, который делает действительное

развитие общества, его структуру и их «причины» непознаваемыми и необъяснимыми. Поэтому она превосходно приспособлена для выражения точки зрения класса капиталистов в период, когда этот класс ничем не способствует прогрессу и является беспомощным в тисках общего кризиса, который им порожден и которого он не может избежать.

Делая все это, она в то же время выдает себя за самый последний научный метод мысли, при помощи которого борются против бесполезных или вредных абстракций и против обмана этими абстракциями.

Философия, направленная против мышления

Подытожим вышеприведенные аргументы.

Поскольку общие понятия, выраженные в абстрактных словах, являются необходимыми компонентами мысли и поскольку мысль движется не только по пути истины, но и по пути ошибок, то неудивительно, что имеются абстракции разные — абстракции, которые служат средством достижения знания, и абстракции, являющиеся средством выражения иллюзий и фантазий. Больше того, это различие не является абсолютным. В самом деле, как отмечал Ленин, иллюзия основывается на познании реальности и, с другой стороны, истина может содержать элемент иллюзии.

Позитивизм, претендующий на критику использования абстракций, распространяющих иллюзии, нападает на употребление абстракций вообще. Он утверждает, что все абстракции иллюзорны. Поэтому он нападает на общие понятия, в которых выражено наше знание действительности, и утверждает, что они представляют собой иллюзии. Он приходит к выводу, что действительность непознаваема и не выразима словами.

«Идеальное, — говорил Маркс в послесловии ко второму немецкому изданию первого тома «Капитала», — есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»[1].

---

[1] К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 19.

Позитивизм отрицает, что «идеальное» есть отражение материального мира. «Формы мысли», в которых материальный мир отражается в нашем мышлении, состоят из общих понятий. В своих нападках на общие понятия и в своей теории непознаваемости материального мира позитивистская семантика нападает на мышление и сводит на нет его деятельность. Это — философия, направленная против мышления. Это — ярко выраженный иррационализм в его самой крайней форме.

Объявляя мир непознаваемым и нападая на употребление общих понятий, позитивизм под предлогом «поисков референта» защищает самую бесплодную и абстрактную схему метафизического способа мышления. Например, он предлагает мыслить человеческую практику в рамках схемы «Адам$_1$, Адаме$_2$, Адаме$_3$... Адам$_{2000000000}$», то есть в рамках крайне бедной абстракции «Адама» — человеческого индивида, вместо того, чтобы сформулировать понятия общественной деятельности, общественных организаций и общественных взаимоотношений, которые определяют ход человеческой практики в реальной действительности.

Без использования абстракций мы не можем ни мыслить, ни говорить. Позитивизм не показывает, как бы мы могли обойтись без них. Он лишь защищает метафизическое применение абстракций, которое делает невозможным понимание взаимоотношений и процессов развития реального мира. Именно эта метафизика объявляет действительность непознаваемой и делает тех, кто применяет семантику, неспособными к разумному, научному мышлению.

Позитивисты выступают с претензиями на то, что они в состоянии найти путь для разрешения общественных конфликтов. Но такие конфликты порождаются самой сущностью капиталистической системы. Позитивизм лишь затемняет основы и сущность конфликтов и изображает соответствующие вопросы только так, как они представляются с точки зрения класса капиталистов. Это не может разрешить никаких конфликтов. Вся деятельность семантиков лишь помогает силам реакции в их борьбе против сил прогресса — единственное, что семантика делает действительно эффективно.

4. Конкретное мышление

Теперь, после всего сказанного, необходимо остановиться еще на одном моменте. Конечно, семантика не лишена известных положительных черт, имеющих определенное значение и представляющих известную ценность для современной философии. Так, семантика поступает правильно, когда она «ищет референт» и предостерегает против того, чтобы абстрактные термины и фразы не сбивали с толку; она, как говорит Чейз, «смотрит как бы поверх их вершин» и спрашивает:

«Что же в действительности здесь происходит? Как связаны между собой факты? Что же делают в действительности люди?»

Все это совершенно правильно. Но дело в том, что само по себе это отнюдь не какое-то новое открытие позитивизма, потому что все эти вопросы давным-давно были известны материализму; марксистский же диалектический материализм отличается в особенности последовательным проведением этих принципов. Диалектические материалисты «решились без сожаления, — писал Энгельс в работе «Людвиг Фейербах», — пожертвовать всякой идеалистической выдумкой, которая не соответствует фактам, взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. И ничего более материализм вообще не означает»[1].

Позитивизм заявляет, что он дает метод критики всевозможных идеалистических фантазий, доказывая, что они являются «бессмысленной болтовней». Он претендует на то, чтобы вести нас по пути подлинно конкретного мышления вместо пути бессмысленной абстракции. Он выступает также с претензиями обучить нас говорить так, чтобы все высказываемое нами относилось к конкретным фактам, событиям и предметам, а не к «персонифицированным абстракциям». Но вопреки своим заявлениям позитивизм в действительности фабрикует систему абстрактных терминов и фраз, вводящих в заблуждение. Эта система является

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 366.

воплощением идеалистической теории о словах и о непознаваемости действительности, к которой эти слова относятся.

Критика идеалистических фантазий, изучение и познание вещей и процессов такими, какие они есть в конкретной действительности, должна вестись не по рецептам позитивистской семантики, а по методу диалектического материализма.

Ленин, например, отмечал, что конкретный подход к любой проблеме должен определяться требованиями диалектической логики, и он сформулировал четыре таких требования:

«Чтобы действительно знать предмет, надо охватить, изучить все его стороны, все связи и «опосредствования». Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостережет нас от ошибок и от омертвения. Это во-1-х. Во-2-х, диалектическая логика требует, чтобы брать предмет в его развитии, «самодвижении»... изменении... В-3-х, вся человеческая практика должна войти в полное «определение» предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку. В-4-х, диалектическая логика учит, что «абстрактной истины нет, истина всегда конкретна»[1].

Таким образом, Ленин указал, что, формулируя и употребляя общие абстрактные понятия, посредством которых мы стремимся постигнуть какой-либо предмет, необходимо принимать во внимание различные стороны и аспекты этого предмета, его различные связи; необходимо рассматривать его не как нечто неподвижное, а как нечто изменяющееся и развивающееся (законы и тенденции этого изменения следует включать и в его понятие); что общие употребляемые нами понятия следует определять и образовывать способом, который основан на нашем действительном опыте, связан с нашими практическими требованиями и служит в качестве руководства для практики; что мы всегда должны действовать, как указывал Ленин, путем тщательного, детального анализа этого процесса

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 32, стр. 72.

во всей его конкретности: «...живая душа марксизма: конкретный анализ конкретной ситуации»[1].

Таким образом, мыслить конкретно — значит мыслить диалектически, а мыслить диалектически — значит мыслить конкретно.

Метод материалистической диалектики противоположен идеалистическим, абстрактным схемам, которые он заменяет исследованием и изучением вещей, как они есть, в их действительном развитии и взаимодействии. Точно так же он противоположен и метафизике «поисков референта», которая называет ряд разрозненных объектов, их свойств и отношений «референтами» или «обозначенным» («designata») каждого исследования и запрещает формулировать общие понятия, при помощи которых только и возможно постичь их подлинное движение и подлинные взаимосвязи.

Эта метафизика воображает, что, стремясь иметь дело исключительно с отдельными данными наблюдения, чертами и внешними связями вещей, непосредственно очевидными для органов чувств, она показывает путь к познанию конкретных фактов и освобождает наши умы от необоснованных абстракций. Но правильно как раз обратное. Нет такой вещи, как отдельный объект, существующий независимо от всей совокупности его связей с другими вещами; подобные «конкретные» объекты сами являются абстракциями. И все данные наблюдения, при помощи которых мы узнаем внешний мир, являются просто первым отражением в нашем сознании тех отдельных черт или аспектов объективной реальности, которая на нас воздействует. Поэтому, чтобы наша мысль охватывала реальность в ее конкретности, мы должны перейти от отдельных вещей к внутренним связям вещей и законам их движения и изменения. Отправляясь от данных наблюдения, мы должны идти дальше к формулировке общих понятий — «абстракций высшего порядка», так как только с их помощью мы сможем схватить более адекватно, более исчерпывающим образом действительные связи и движения в объективном мире. Мы должны перейти от одной стадии знания к другой — от знания отдельных

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 31, стр. 72.

фактов и внешних связей к знанию процессов в их конкретности вместе с их внутренними связями, от перцептивного к рациональному, от поверхностного к глубокому знанию.

Отказ перейти от отдельных наблюдений к общим понятиям, ограничение мышления детальным изучением отдельных фактов наблюдения означает отказ даже от попытки понять процессы реального мира, полное отречение от «конкретного анализа конкретной ситуации». И методы мышления, сопровождающие подобную точку зрения, создают такие же абстрактные схемы, как методы всякой другой разновидности идеализма.

В противоположность им диалектико-материалистический метод является методом конкретного мышления. Сущность диалектико-материалистического метода состоит в том, что, отвергая все подобные абстрактные схемы и заменяя их изучением и обобщением конкретной действительности, он основывается на практике. Мы познаем вещи в их реальном движении и взаимосвязи, не путем формулирования какой-то логической схемы, основанной на том, как вещи влияют на нас — что является сущностью идеализма и фантазии, — а путем активного воздействия на вещи, их изменения и обобщения этого практического опыта в понятиях, которые суммируют то, что мы узнали о вещах, указывают путь к еще большему познанию и к еще большим практическим успехам и которые проверяются, расширяются и развиваются в процессе практики.

Мыслить конкретно — значит думать о проблемах, возникающих из действительной практики, и вырабатывать идеи, которые помогают нам формулировать и решать эти проблемы и которые проверяются и испытываются на практике. И по мере того, как нам удается достичь этого, наши идеи и их выражение становятся ясными. Нам необходимо мыслить конкретно, нам нужны ясные идеи. Именно этому учит нас материалистическая диалектика.

Позитивизм же, претендующий на то, чтобы научить этому, идет от рассмотрения вещей к рассмотрению лишь слов; он создает метафизические схемы, позволяющие ему говорить вздор о мире, который с его точки зрения

следует считать непознаваемым и непостижимым. В конечном итоге острие своей критики он направляет не против фантастических абстракций, осуждение которых, казалось бы, является его исходным пунктом, а против общих идей, посредством которых только и возможно мыслить и решать реальные проблемы, двигать вперед человеческое знание и повышать благосостояние человека.

Прекрасная характеристика позитивистского злоупотребления семантикой была дана в одной из глав книги Барроуза Данхема, посвященной этому вопросу; поэтому будет весьма уместным привести здесь заключительные абзацы этой главы:

«Реальный мир ставит перед нами реальные проблемы, а реальные проблемы допускают реальные решения. Мы должны восстановить разоренный мир, накормить, одеть, обеспечить жилищем его население, освободить угнетенных, справедливо поступить с миллионами, с которыми справедливо никогда не обращались. Немыслимо осуществить даже малейшее из этих проявлений милосердия, если мы позволим себе думать, что слова, которые выражают их, бессмысленны и тщетны. Мы не можем достичь успеха и в том случае, если вообразим противоположную нелепость — будто проблемы можно разрешить только путем приспособления языка.

Конечно, проблема языка существует, но не это является нашей основной задачей. Необходим точный и ясный язык, но не это является нашей конечной целью. Мы должны понять, что наш язык будет становиться яснее по мере того, как мы будем разрешать объективные, не языковые проблемы, и что до тех пор, пока нам не удастся их решить, наш язык останется хромающим и неясным. Именно по этой причине семантики не могут сделаться понятными; и семантическая философия — эта башня путаницы — предупреждает нас, что люди, которые отказываются от заботы о человечестве, потеряют способность понимать своими сердцами и видеть своими глазами».[1]

---

[1] Barrows Dunham, Man against Myth, p. 212.

ГЛАВА XVII
„УНИФИЦИРОВАННАЯ НАУКА“

1. Применение семантики к анализу науки

Теперь я перейду к другим семантическим упражнениям Карнапа и прочих представителей школы «логического эмпиризма», применяющих семантику для философского истолкования физики.

В этих философских спекуляциях продолжаются те же «поиски референта» и та же «критика абстракций», которую Стюарт Чейз и другие применяли в области социологии и политики. Отличие заключается в том, что Карнап и его единомышленники находят «референт» в данных физических наблюдений или в операциях, при помощи которых получают эти данные; при этом абстракции — общие понятия и общие теории физики — не столько отбрасываются как бессмысленные, сколько заново истолковываются как правила и формулы для предсказания появления наблюдаемых данных, зафиксированных результатов физических действий.

Так, Карнап говорит, что понятие электрона, например, связано с отдельными наблюдениями — показаниями приборов и т. п., — получаемыми в физической лаборатории. Говорить об электронах значит формулировать правила относительно этих наблюдений. Физические операции и наблюдения заняли теперь место «Адамов».

Ясно, что такое применение семантики в области физики не может дать ничего сколько-нибудь нового или оригинального. Это просто реставрация старой теории позитивистского идеализма. Рассмотрим эту реставрированную теорию более подробно.

В книге «Формализация логики» Карнап утверждает, что семантика широко «применяется» в философии, а в предисловии к «Введению в семантику» он связывает этот вопрос с центральной философской задачей логического позитивизма — с «анализом науки».

Карнап утверждает, что для анализа науки, кроме чистого формального анализа языка, то есть синтаксиса, необходим также анализ сигнификативной функции языка, то есть семантика, «теория значения и истолкования».

Применение семантики к анализу науки требует, чтобы логические позитивисты занимались не только «логическим синтаксисом» научного языка, но также — и даже в первую очередь — вопросом значений терминов, употребляемых в науке, и способом определения истинности или ложности научных положений.

Таким образом, логические позитивисты вернулись к тому виду «анализа науки», который практиковался более ранними представителями так называемого «логико-аналитического» метода; последний позволял говорить о научных положениях и делать попытки выяснить их значение. Однако это выяснение теперь должно производиться посредством «семантических» методов.

В силе остается основное положение: философский «анализ науки» есть анализ языка науки. Для логических позитивистов предметом философского исследования всегда служит язык. Так, например, в работе «Основы теории знаков» Моррис прямо утверждает, что изучение науки «целиком» сводится к изучению языка науки, потому что изучение языка науки включает не только формальную структуру этого языка, но также отношения его знаков к обозначаемым объектам и к лицам, употребляющим этот язык.

Задача семантического изучения языка науки была предпринята в коллективной работе «Международная энциклопедия унифицированной науки», опубликованной в США. Рассмотрим некоторые из результатов этого анализа.

2. Интерпретация физики

В статье, озаглавленной «Основы логики и математики», Карнап указывает, каким образом семантический анализ применяется к физике.

Рассматривая прежде всего употребляемые в физике термины и их обозначение, он проводит различие между «элементарными» и «более абстрактными» тер-

минами. Такое различение является основным в его «анализе».

«Элементарные» термины — это термины, относящиеся к тому, что наблюдается непосредственно: показания приборов, вспышки на экранах, полосы на фотографических пластинках, следы в камере Вильсона и т. п. Эти термины ясно обозначают данные наблюдения.

Карнап указывает, что «единичные предложения с элементарными терминами» могут «непосредственно проверяться». Например, такое единичное предложение, как «указатель прибора отмечает 5», можно непосредственно проверить, посмотрев на указатель и увидев, совпадает ли он с отметкой «5» на шкале. Другими словами, система физики включает легко формулируемые семантические правила для определения «обозначения» элементарных терминов науки и для определения истинности или ложности единичных предложений с элементарными терминами. Согласно семантическому определению «истинности», такое единичное предложение, как «указатель прибора отмечает 5», будет истинно только в том случае, если указатель отмечает «5»; находится указатель на «5» или нет, можно всегда «непосредственно проверить», посмотрев на указатель.

Но, с другой стороны, «теоремы» физики, выраженные в «более абстрактных» терминах, такие, как «теоремы» об электромагнитных волнах, электронах, мезонах и т. д., можно проверить лишь «косвенно». Такая косвенная проверка состоит в выведении из них единичных предложений с элементарными терминами, согласно синтаксическим правилам науки, и затем в применении процедуры, содержащейся в семантических правилах, чтобы обнаружить, действительно ли такие единичные предложения истинны.

Например, «теорема» об электронах проверяется путем наблюдения следов в камере Вильсона, «теорема» об альфа-частицах — путем наблюдений за вспышками на экранах и т. д. Из «теоремы» об электронах выводится — посредством исчисления, применяющего исключительно синтаксические правила, — единичное суждение о следах в камере Вильсона, и непосредственная проверка этого

единичного утверждения является косвенной проверкой общей «теоремы» об электронах.

Отсюда Карнап делает вывод, что физика не нуждается в «точном истолковании» какого-либо абстрактного термина или теоремы. Нам не нужно определять значение таких терминов, то есть не нужно пытаться устанавливать, что существуют такие «сущности», как электроны, электромагнитные волны и т. п. Достаточно того, что физика включает синтаксические правила для связывания более абстрактных теорем с единичными элементарными предложениями и только последние нуждаются в «истолковании».

«Только единичные предложения с элементарными терминами можно непосредственно проверить, — говорит Карнап. — Поэтому мы нуждаемся в точном истолковании только этих предложений». Нам не нужно «понимать» абстрактные термины и теоремы физики, продолжает он. Достаточно того, что физика содержит «исчисление», посредством которого из этих теорем выводятся единичные предложения, которые можно объяснить и проверить[1].

Вместо того чтобы сказать, как это делал прежний позитивизм, что значение нужных положений следует сделать ясным, истолковывая их как положения, касающиеся чувственных данных, теперь говорят, что их вовсе не нужно «подробно» истолковывать. Их следует рассматривать скорее как ряды знаков, чья функция состоит в том, что мы можем выводить из них результаты, объяснимые в терминах наблюдения.

Это точно соответствует мнениям ряда современных физиков относительно, например, волновых функций и других математических формул, используемых в квантовой механике. Они утверждают, что эти формулы не имеют физического значения, другими словами — не являются математическими средствами описания каких-либо реальных физических процессов. Они — просто сложные, но эффективные способы предсказания результатов наблюдения.

Это отклонение от двухсотлетней традиции субъективного идеализма ни в коей мере не означает, что весь смысл

[1] Carnap, Foundations of Logic and Mathematics, ch. 24, 25.

науки в том, чтобы давать правила для предсказания наблюдений. Применение семантики к анализу науки ведет в этом случае лишь к другому способу преподнесения старого «анализа науки».

В этой связи интересно отметить ухищрения позитивистской теории в течение ряда лет — с того времени, как Шлик впервые сформулировал «принцип проверки».

Первоначальное использование этого принципа привело к чистейшему субъективизму, то есть к солипсизму Витгенштейна. Концепции логического синтаксиса были изобретены с целью найти выход из этого тупика. Вместо того чтобы сказать, что значение научного положения следует разъяснять в зависимости от того, какой опыт мы ожидаем, утверждалось, что говорить о значениях значит заниматься «метафизикой». Науку следовало рассматривать как систему положений, основанную на протокольных положениях и управляемую сложными синтаксическими правилами, связывающими общие теории с основным протоколом. Но затем оказалось, что невозможно было дать объяснение того, как был получен «основной протокол». Науку следовало рассматривать просто как «систему положений», и «правильность» любого положения или любой теории устанавливалась только тем, можно ли их включить в какую-нибудь систему.

Таким образом, в то время как субъективистский анализ, основанный на первоначальном употреблении «принципа проверки», вел к разрыву связи между наукой и объективным миром, заставляя науку иметь дело только с предсказаниями будущих чувственных данных, новый синтаксический анализ разрывал эту связь еще более полно, лишая науку каких бы то ни было действительных объектов исследования.

Выход из этого нового тупика позитивисты ищут теперь при помощи «семантики». Каков же результат этих поисков? Лишь тот, что позитивисты снова «истолковывают науку» старым путем предсказания наблюдений. Они снова утверждают, что научные теории являются стенографическими знаками для выражения того, на какие наблюдения мы можем надеяться, или того, на какие чувственные данные мы можем рассчитывать при различных,

могущих быть точно определенными условиях. Итак, старый тип субъективизма еще раз принимает новую личину.

Таким образом, позитивистская философия представляет собой не что иное, как повторение того же самого. Поскольку придавать презентабельный вид традиционным субъективистским идеям становится все труднее и труднее, их заново формулируют и маскируют при помощи все более и более изощренной «логической» техники.

Но, несмотря на все ухищрения и повороты логического анализа, сущность этой философии остается одной и той же. Она состоит в запутывании и отрицании отношения научного знания к материальному миру.

3. «Основная процедура» эмпирической науки

В статье «Процедуры эмпирической науки», помещенной в «Международной энциклопедии», Виктор Ф. Ленцен пишет: «Основной процедурой эмпирической науки является наблюдение». Это положение является для него, по-видимому, самоочевидным, и именно такое понимание «основной процедуры» определяет оценку значения науки в «Международной энциклопедии».

Таким образом, получается, что положения и теории эмпирических наук основываются на наблюдениях и проверяются путем дальнейших наблюдений и что все обозначения терминов, употребляемых науками, определяются путем ссылки на наблюдения. Таково самое простое объяснение, даваемое наукам.

Леонард Блумфильд в своей работе «Лингвистические аспекты науки» более подробно излагает различные «ступени», входящие в то, что он называет «типичным актом науки». Ступени эти следующие: наблюдение, сообщение о наблюдениях, выдвижение гипотез, исчисление, предсказание, испытание путем дальнейших наблюдений.

Такое объяснение «ступеней», входящих в «акт науки», достаточно ясно показывает, в каком смысле наблюдение считается «основной процедурой». Л. Блумфильд отмечает, что все эти ступени, кроме первой и последней, являются «актами речи». Эти научные «акты речи» регулируются повсюду «основной процедурой» наблюдения: с одной

стороны, научные теории основаны на отборе наблюдений, а с другой — они дают возможность производить исчисления, делающие возможным предсказания, которые могут быть проверены путем сравнения с дальнейшими наблюдениями.

Из этого следует, что анализ языка науки, поскольку он принимает во внимание значение, или семантический аспект языка науки, состоит в демонстрации того, как научные положения основываются на наблюдениях и превращаются в предсказания дальнейших наблюдений. То, что научные положения означают, и то, к чему они относятся, следует объяснять посредством наблюдений, на которых эти положения основаны и которые могут быть использованы для предсказания.

Итак, в науке мы имеем: 1) основную процедуру наблюдения и 2) конструирование научного языка, положения которого следует понимать как такие, которые относятся к наблюдениям и предсказывают наблюдения. Внимание полностью сосредоточивается на сложностях синтаксических и семантических «правил» «научного языка». Что же касается «наблюдений», то их, по-видимому, следует рассматривать как простой вопрос: что-то появляется, и мы об этом сообщаем.

Полная несостоятельность подобного рода «анализа» совершенно очевидна, так как здесь нет того, что входит в «наблюдение».

Если мы посмотрим, например, в чем состоит наблюдение за показаниями приборов, то станет совершенно ясно, что «акт науки» начинается отнюдь не с «наблюдения». Для того чтобы получить отметку указателя (а также вспышку на экране, черную линию на фотографической пластинке, следы в камере Вильсона или какой-либо другой вид «наблюдений», упоминаемых обычно в «логическом анализе»), необходим прежде всего технический процесс изобретения и конструирования научных приборов. Это — «акт» общественной техники, состоящий в создании физической системы, при помощи которой ученый-экспериментатор сможет контролировать появление определенных процессов, записывать или измерять их.

Основные данные наблюдения являются для научной теории не «заданными», а *добытыми*.

«Наблюдения» и «записи» наблюдений, которые служат в качестве отправного пункта для дальнейшего развития научной теории, сами произведены в результате применения техники, а техника основана уже на установленном теоретическом знании, в свете которого она стремится достичь дальнейшего знания и контроля над физическими процессами.

Действительный «акт науки» основывается, таким образом, не на простом «наблюдении», а на использовании общественной техники. Предметом научной теории, то есть тем, к чему относится теория, — ее «обозначаемым», если необходимо употребить подобный термин, — являются отнюдь не наблюдения, а объективные материальные процессы, к которым имеет отношение техника и которые регистрируются, записываются, измеряются посредством наблюдений, полученных в результате использования техники.

Научные теории проверяются в процессе дальнейшего применения техники и путем выявления положительных или отрицательных результатов новой техники, изобретенной в свете этих теорий. Говорить же, что теории «проверяются посредством дальнейших наблюдений», означает скрывать действительный характер проверки.

Следует добавить, что точно так же, как при получении научных наблюдений проливается свет на действительное строение и законы физических систем, так и научные теории служат или, вернее, могут служить — при их правильном понимании и использовании — целям увеличения наших знаний о самих себе и о вселенной, способствуя тем самым возрастанию власти человека над природой и успешной организации общественных дел. Таким образом, «испытание» научной теории никоим образом не ограничивается лабораторным испытанием, но осуществляется путем широкого применения науки в общественной жизни.

Все это удобно обходит формула «Международной энциклопедии» об «основной процедуре наблюдения».

Опыт, аппаратура и инструментарий

Когда науку «анализируют» с точки зрения формулировки правил, основанных на имеющихся данных, последние

обычно оказываются записями измерительных приборов — отметками на шкале, вспышками на экранах и т. д. Так обстоит дело, во всяком случае, в области современной физики, которой обычно уделяется основное, если не исключительное, внимание со стороны тех, кто занимается «логическим анализом».

Таким образом, нам преподносят самые необыкновенные и запутанные выводы для того, чтобы доказать, будто научная теория заключается главным образом в формулировке правил относительно показаний приборов и вспышек на экранах. Чем, например, занимается физика? Она не занимается строением физического мира, но содержит положения о показаниях приборов и о вспышках на экранах.

Хорошо известно, что А. С. Эддингтон в своем философском труде «Природа физического мира» произвел полную мистификацию физики в этом направлении. И фактически точно такую же мистификацию производят логические позитивисты.

Каков будет наш ответ на эту мистификацию? Ответ должен состоять в уяснении того, что такие данные, как показания приборов и вспышки на экранах, не являются теми основными событиями, которые происходят во время физического опыта; физики используют их с целью формулировки правил, регулирующих порядок не объясненных пока событий; эти типы событий вызваны самими учеными, причем вызваны с определенной целью.

С точки зрения «чистого» математика-физика, данные можно рассматривать как «заданные» нам, так как часто происходит разделение труда, в силу которого экспериментатор производит данные, а математик обрабатывает их. Но он не может правильно объяснить их, если признает их как просто заданные, ибо суть дела в том, что они добыты, и он должен знать, как именно они возникли в ходе опыта. «Данные» науки получены посредством научного исследования и опытов с целью расширения знания о мире.

Например, имеются различного рода отметки указателя, взятые со шкал, часов, гальванометров и т. п. Указатель, конечно, является частью физического объекта, а именно частью научного инструмента, который был тщательно

сконструирован и испытан согласно определенным установленным принципам для того, чтобы регистрировать определенные изменения посредством измерения на шкале.

Эддингтон говорил, что «весь предмет точной науки состоит из данных показаний физических приборов и прочих данных подобного рода»[1]. Отсюда он заключал: то, что обозначает указатель, «непостижимо», «это что-то такое, чего мы не знаем».

Но если мы познакомимся с тем, как сконструирован прибор и будем рассматривать его показания не как конечные данные, но как нечто, полученное в результате применения определенного средства для определенной цели, тогда всякое недоумение отпадает. Предмет науки состоит не из показаний приборов, а из различных сторон мира, которые мы регистрируем при помощи показаний прибора.

Вообще наука не основана на «данных» — данных протоколах, данных опытах, данных показаниях и пр. Наука является не просто эмпирической, но и экспериментальной.

Например, Галилей стремился получить законы ускорения движения падающих тел. Для этого он воспользовался опытами, состоящими в катании полированного шара вниз по гладкой наклонной плоскости. Вдоль плоскости он поместил шкалу, с тем чтобы отмечать расстояния, проходимые шаром в различных случаях, и сконструировал часы, чтобы знать, сколько потребуется времени для прохождения шаром данного расстояния в каждом случае. (В этом случае пользовались самыми примитивными часами, поскольку наши современные, более точные часы были изобретены лишь в результате работ Галилея.) На основе результатов, полученных из этих опытов, Галилей мог сформулировать закон о том, что расстояние, пройденное падающим телом, выведенным из состояния покоя, изменяется пропорционально квадрату времени падения.

Этот закон, как следует из опытов, на основании которых он был выведен, имеет своим «предметом» не отметки

---

[1] Eddington, Nature of the Physical World, p. 252.

указателя (на шкале, на часах и т. п.), а движение самих падающих тел.

Перейдем к обобщениям. Опыт имеет место, когда ученый или ученые производят определенные изменения при заранее подготовленных условиях с тем, чтобы наблюдать результаты. Он представляет собой деятельность, реальное материальное событие, в котором люди (экспериментаторы) сознательно и целеустремленно регулируют и изменяют окружающие их объекты.

Поскольку наука основана на опытах, научное знание достигается не просто путем регистрации данных — показаний приборов и т. п., как это делалось Галилеем, и не путем разработки правил, основанных на данных показаниях приборов; оно достигается на основе деятельности, изменяющей мир. Мы спрашиваем природу; причем делаем это, воздействуя на нее, изменяя ее.

Научное знание основано на деятельности, изменяющей мир. Мы задаем вопросы относительно отдельных вещей: каков их состав, каковы законы их движения и т. п.? И мы находим ответ, изменяя эти вещи и отмечая результаты изменений.

Например, физики достигли значительных знаний относительно структуры атомов. Это знание было получено не путем наблюдения за вспышками и за показаниями приборов и не путем формулировки соответствующих правил, но благодаря вызываемым изменениям в структуре атомов, когда атомы ставились в такие условия, в которых они подвергались расщеплению. Физики установили некоторые данные относительно того, что находится внутри атома, посредством «вырывания» из него отдельных частиц и изучения того, что именно происходит, когда эти частицы бывают «вырваны».

Теперь ясно, что для выяснения того, что происходит при данных условиях, и для более точного наблюдения необходимо изобрести соответствующие инструменты. Техническое совершенствование научных инструментов составляет весьма важную часть истории науки, ибо без этих инструментов научное знание не может развиваться. Как уже было отмечено, между теорией и техникой существует взаимосвязь. Чем больше известно нам относительно строения и законов движения материальных систем,

тем лучшие инструменты мы можем изобретать. Чем лучшие инструменты мы можем изобретать, тем больше будем двигать вперед научную теорию. Прогресс в теории ведет к успехам в технике, успехи в технике приводят к успехам в теории, и одно не может развиваться без другого.

Таким образом, мы определяем строение мира и законы движения материальных процессов путем внесения изменений в мир. Мы строим такие аппараты и инструменты, при помощи которых характер и результаты этих изменений можно было бы легко обнаружить и измерить. Научная теория имеет дело не с записями приборов, но с теми изменениями, которые записываются.

Например, чтобы зарегистрировать изменения в давлении и температуре, мы употребляем барометр и термометр, используя наше знание того факта, что увеличение давления частиц в атмосфере приводит к поднятию ртути в барометре (а прибор сконструирован именно с этой целью) и что повышение температуры окружающих тел приводит к подъему ртути в термометре. Таким путем мы можем установить, что точка кипения воды изменяется вместе с изменениями в атмосферном давлении, и проследить, как именно она изменяется; в результате получаем закон количественных изменений. Но этот закон является не правилом для установления соотношения между отметками на двух шкалах, а законом поведения масс воды.

Второй пример. Мы прививаем морской свинке какую-либо болезнь и затем применяем микроскоп для того, чтобы увидеть, какое влияние эта болезнь оказала на ткани больного животного.

Микроскоп сконструирован согласно законам преломления света для того, чтобы дать изображение объектов, невидимых простым глазом. Опыт с исследованием тканей больной морской свинки, однако, говорит не о том, что происходит в микроскопе, когда мы смотрим в него, а о том, что именно случилось с заболевшими тканями.

Третий пример. Резерфорд исследовал структуру атома следующим образом. Он поместил радиоактивное вещество перед очень тонким куском металлической фольги и позади фольги поставил экран из сернистого цинка

с микроскопом, направленным на экран. На экране наблюдалось некоторое число зеленых вспышек (так как каждый раз, когда одна отдельная частица, испускаемая радиоактивным веществом, попадает на экран из сернистого цинка, это вызывает зеленую вспышку). По распределению этих вспышек на экране Резерфорд вычислил приблизительную величину заряда ядра атомов, составляющих металлическую фольгу. Эти зеленые вспышки оказались теми данными, основываясь на которых Резерфорд заложил основы атомной теории.

Разве теория Резерфорда относительно величины и заряда атомного ядра была в действительности только правилом, касающимся распределения вспышек на экране? Нет, она не была только этим правилом, потому что он изобрел этот аппарат и задумал опыт таким образом, что распределение вспышек на экране должно было зарегистрировать нечто совершенно иное, а именно нечто относительно свойств атомных ядер металлической фольги. Аппарат был сконструирован таким образом, чтобы воздействие на частицы, испускаемые радием при их прохождении через металлическую фольгу, можно было измерить посредством изучения распределения вспышек, вызванных соприкосновением частиц с экраном. Каждый раз, когда частица при своем прохождении через фольгу попадала в ядро атома, она подвергалась отклонению, тогда как другие частицы продолжали двигаться прямо, не сталкиваясь ни с чем. Так, число и размер отклонений, испытанных частицами и зарегистрированных на экране, должны были явиться показателем величины ядра и заряда атома (ясно, что, чем больше и массивнее оказывалось ядро, тем большее число частиц должно было отклоняться и тем больше должен был быть размер их отклонения).

Эти примеры показывают, как конструируются аппараты и инструменты, предназначенные для регистрации изменений, намеренно произведенных посредством опыта. Научная теория основывается не только на отдельных зафиксированных данных, но и на всей нашей активной деятельности, изменяющей мир и конструирующей средства для регистрации и записи этих изменений. И предмет научной теории составляют не эти записи, а строение, свойства

и законы различных типов объектов, являющихся предметом опыта.

Чтобы понять значение и предмет науки, необходимо поэтому исходить из следующих предпосылок.

Во-первых, в основе проблем науки лежат проблемы общественного производства, расширения нашей власти и господства над природой и ее силами.

Во-вторых, научная теория, возникающая из необходимости разрешить проблемы общественного производства, основана не на простом наблюдении и регистрации опытов или фактов, но на деятельности, изменяющей мир.

В-третьих, изменяя вещи с целью достичь знания об их свойствах, строении и законах, наука пользуется экспериментальной техникой — аппаратурой и инструментарием, предназначенными для регистрации измерений и записи происходящих изменений.

В-четвертых, полученные таким путем записи дают данные для создания теорий, гипотез и законов, которые относятся, однако, не к самим отметкам и прочим записям, но к объективным материальным вещам и исследуемым процессам.

4. «Операционалистское значение» «физической реальности»

Что касается вопроса о существовании материального мира и объективного отношения к нему научной теории, то Карнап уже давно считает, что он покончил с этим вопросом еще тогда, когда писал в своем труде «Философия и логический синтаксис»: «Мы отвергаем тезис о реальности физического мира, однако мы отвергаем его не как ложный, а как не имеющий смысла, точно так же как отвергаем его идеалистический антитезис. Мы не утверждаем и не отрицаем эти положения, мы отвергаем вопрос в целом»[1].

Приведенный отрывок полностью выражает точку зрения «логических» позитивистов. Они не хотят признать реальность физического мира, но они не хотят также быть

[1] Carnap, Philosophy and Logical Syntax, p. 20.

вынужденными ее отрицать. Поэтому они «отвергают вопрос в целом». Что же касается науки, то она состоит из положений, основанных на наблюдениях и приводящих к предсказаниям наблюдений; помимо этого, о ней сказать нечего.

Эта точка зрения нисколько не изменилась и с появлением «семантического» метода анализа. Ее упорно поддерживает «Международная энциклопедия». Но теперь она содержит в себе еще больше неясностей, к рассмотрению которых мы и переходим.

В статье «Основы физики», опубликованной в 1946 году, то есть через несколько лет после «анализа» физики, данного Карнапом, на который я уже ссылался, Филипп Франк ввел понятие, названное им «операционалистским значением». Рассматривая основы физики, он пишет: «Мы должны рассмотреть операционалистское значение всех употребляемых символов и род отношений, существующих между этими символами»[1].

Переходя к «логической структуре физических теорий», Франк говорит: «В каждой физической теории имеются: 1) уравнения этой теории, «исчисление» (calculus), 2) законы преобразования исчисления (то есть «синтаксические правила» физического исчисления. — *М. К*) и 3) положения, определяющие физическое значение терминов, «семантические правила»[2]. В физике, продолжает Франк, семантические правила «состоят в описании физических операций». Они дают чрезвычайно сложные, если их детально разработать, «операционалистские определения» терминов[3].

Франк пускается в пространные рассуждения о концепциях, используемых в теории относительности и в квантовой механике, и в конце концов приходит к выводу: «Новая механика, о которой мы часто слышим, вовсе не описывает физическую реальность». Однако сам он не желает принять эту точку зрения; напротив, он готов допустить, что в каком-то смысле физические теоремы «описывают физическую реальность». В этом отношении он, по-видимому,

---

1 P. Frank, Foundations of Physics, Introduction.
2 Там же, 1.
3 Там же, 2.

пересматривает точку зрения Карнапа относительно физических теорем, высказанную в более раннем номере «Энциклопедии».

Карнап утверждал, что «нет необходимости давать подробное объяснение», например, теоремам об электронах. Но Франк готов допустить «операционалистское определение» терминов этих теорем и «операционалистское значение» самих теорем. Так, он утверждает: «Мы можем приписать «физическую реальность» объектам нашей новой механики при условии, если мы понимаем «реальность» в операционалистском, а не метафизическом смысле»[1].

Что означает этот «операционалистский смысл» «реальности», в котором теперь допускается, что физический мир реален?

Я несколько раз внимательно перечитал труд Филиппа Франка, но не нашел в нем стремления дать более определенное суждение. За разъяснением можно обратиться к более ясным утверждениям духовного отца всех эмпиристов-позитивистов, епископа Беркли, который давным-давно писал: «Я говорю: стол, на котором я пишу, существует, — это значит, что я вижу и осязаю его; если бы я находился вне моего кабинета, то также бы сказал, что стол существует, разумея тем самым, что, находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его...»[2] Беркли объясняет здесь, употребляя фразеологию «энциклопедистов» XX века, тот «операционалистский смысл», в котором стол существует или является реальным.

Субъективный идеализм всегда утверждал, что физические объекты — будь то столы или электроны — существуют именно в этом «операционалистском», а не в каком-либо ином «метафизическом» смысле. Филипп Франк не говорит ничего нового. Он не пересматривает существа формулировки Карнапа, так же как Карнап не пересматривал формулировок Беркли, Юма и Маха.

Если бы Филипп Франк или какой-либо другой логический позитивист подразумевали при этом что-либо иное, то у них имелась бы полная возможность объяснить, чтó

---

[1] P. Frank, Foundations of Physics, 47.

[2] Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 62.

они имеют в виду. Но они никогда еще не пользовались этой возможностью. Они предпочитают, чтобы значение их мысли было окутано семантическим мраком.

«Операционалистский смысл» физической реальности и «операционалистское определение» физических понятий перекочевали в «Международную энциклопедию унифицированной науки» из книги П. Бриджмена «Логика современной физики», в которой широко употребляется эта терминология.

Согласно Бриджмену, «под понятием мы подразумеваем не что иное, как ряд операций», и «правильное определение понятия производится не в терминах его свойств, а в терминах действительных операций»[1].

Так, например, пространственные понятия, такие, как длина, относятся к определенным операциям, таким, как измерение с помощью рулетки, а не к свойствам и отношениям физических объектов, которые существуют независимо от этих операций. А физические понятия, такие, как электрон, относятся к определенным рядам операций, а не к физическим процессам, существующим независимо от операций. В общем, физика имеет дело с операциями физиков и наблюдениями (отметками указателя и т. п.), которые получаются в результате таких операций.

«Природу возможно разложить на соотношения... — говорит Бриджмен. — Такой тезис является самым общим, какой только можно выдвинуть, если природу вообще можно постичь»[2], то есть можно устанавливать соотношение между наблюдаемыми результатами операций, что и составляет полное содержание физической теории.

Из этого Бриджмен делает следующий вывод: «Все наше знание относительно», то есть «относительно к избранным операциям»[3]. Таким образом, наше физическое знание относится к операциям физиков, а не к объективной физической реальности, которую они исследуют.

Преимущество этой философии физики Бриджмен видит в том, что она заставляет нас воздерживаться от

---

[1] P. W. B r i d g m a n, The Logic of Modern Physics, p. 5, 6.
[2] Там же, стр. 37.
[3] Там же, стр. 25.

«бессмысленных вопросов», то есть таких вопросов, на которые невозможно ответить никакой «операцией». Он не понимает того, что это лишает нас возможности осмыслить значение наших операций. Он не понимает, что посредством наших операций мы исследуем физическую реальность и обнаруживаем ее объективные свойства; что, развивая технику физики, мы пополняем наше знание о свойствах материи, а не просто находим большее количество данных наблюдения для установления соотношений; и что, кроме того, вопросы, для ответа на которые существующая техника не дает никаких «операций», не обязательно бессмысленны, но, наоборот, должны иметь смысл, потому что они стимулируют создание новых усовершенствований в технике, которые дают возможность ответить на них и сделать новые, более глубокие физические открытия.

«Операционалистское значение» физической реальности является в действительности не чем иным, как новой формулой релятивистского идеализма, применяемого для истолкования или, вернее, извращения физики.

Изгнание «материи»

Сказав, что «физическая реальность» является «операционалистской», Франк должен был добавить кое-что о «материи». «Чтобы избежать двусмысленности и строго придерживаться операционалистского значения», говорит он, мы должны «изгнать» из научной физики такие слова, как «материя». Можно сказать, что мир «реален в операционалистском смысле», но никоим образом нельзя говорить, что он материален[1].

Здесь «Международная энциклопедия» присоединяет свой «авторитетный» голос к хору тех, кто уверяет нас в течение последних пятидесяти лет, что для физики «материя исчезла».

В то же время физика не раскаивается в своем исследовании структуры и законов материальных систем. Во втором (пересмотренном) издании своего учебника «Квантовая механика» Дирак устанавливает, что квантовая

---

[1] P. Frank, Foundations of Physics, 51.

механика изучает «структуру материи»[1]. В философском введении к этой книге он почти сразу впадает в явную «двусмысленность», пытаясь идеалистически изложить основные понятия квантовой механики посредством физических операций. Тем не менее он не допускает никакой двусмысленности, говоря о «структуре материи», потому что этот термин имеет точный научный смысл, который был определен Лениным в работе «Материализм и эмпириокритицизм»: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»[2].

Но для Филиппа Франка и других авторов «Международной энциклопедии» это определение материи имеет «метафизический смысл». Филипп Франк впадает в крайнюю путаницу, когда говорит: «Слова, подобные слову «материя»... остаются для языка повседневной жизни, где они имеют свое законное место, и «недвусмысленно» понимаются пресловутым «человеком с улицы». Так, он поясняет, что в «повседневной жизни» мы можем называть «частицей материи» стол или мозг, но никоим образом нельзя считать «материей» электроны или фотоны.

Действительно, если мы представляем электрон как «частицу материи», подобную маленькому биллиардному шару, мы не можем «избежать двусмысленности». Но это только показывает, что пресловутый «человек с улицы» в конечном счете и не обладает полностью «недвусмысленным» понятием о том, что́ он подразумевает под «материей».

Это недвусмысленное философское понятие материи было сформулировано Лениным в противовес путаным взглядам эмпириокритиков: «*единственное* «свойство» материи, — писал он, — с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью,* существовать вне нашего сознания»[3]. В свое время оно было высказано Энгельсом, когда он писал,

---

[1] P. A. M. Dirak, Quantum Mechanics, p. 3.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 117.
[3] Там же, стр. 247.

например, что материальный «мир состоит не из готовых, законченных *вещей,* а представляет собой совокупность *процессов»*[1], что *«движение есть форма бытия материи»* и что пространство и время — «основные формы всякого бытия»[2].

Вопрос, который Филипп Франк отказывается рассматривать и который он, подобно всем авторам «Энциклопедии», затушевывает и «отвергает», — это вопрос о том, является ли наука познанием объективной реальности и, в частности, описывает ли физика объективные физические процессы.

Согласно Франку, электрон обладает «физической реальностью», но лишь «в операционалистском смысле». Это значит, что о «физической реальности» электронов можно говорить только в известном смысле; под этим подразумевается лишь то, что если мы производим «физические операции», например с камерой Вильсона, то мы должны наблюдать определенный тип полос на фотографической пластинке. Точно так же Беркли говорил о существовании стола в его кабинете, «разумея тем самым, что, находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его...»

Научное объяснение

Хотя позитивисты и стремятся представить науку как метод установления соотношения между результатами наблюдений и операциями, они тем не менее совершенно не замечают и в действительности отрицают тот факт, что проблемы науки возникают из общественной практики и являются проблемами определения состава и законов движения объективных вещей и процессов в целях понимания, контроля и использования этих вещей и процессов и что поэтому главным *теоретическим* результатом науки должно быть *объяснение* мира, в котором мы живем.

Можно сказать, что данную проблему должна объяснить теория, устанавливающая, чтó представляют собой

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II, стр. 368.

[2] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 56—57, 49.

различные факторы, которые порождают и создают эту теорию, и каковы взаимоотношения и законы движения этих факторов.

Никакое объяснение никогда не бывает полным. Но люди всегда стремились к теориям, объясняющим факты, ибо такие теории нам необходимы как для нашей повседневной деятельности, так и в целях общественного производства. В той мере, в какой вещи объяснены, мы знаем, как действовать по отношению к ним и насколько мы можем влиять, контролировать или производить их, тогда как мы беспомощны по отношению к тому, что мы не можем объяснить. Лучший критерий правильности какого-либо способа объяснения определяется тем, насколько этот способ ведет человека к практической власти и контролю над вещами и событиями.

Даже у первобытных народов были попытки теоретического объяснения фактов. Например, дождь они объясняли как обусловленный действием бога дождя; поэтому, когда они нуждались в дожде, они производили такие действия, которые, согласно их «теории», должны были скорее всего побудить бога дождя послать дождь. Их объяснение дождя, однако, и в теории и на практике было неудовлетворительным и совершенно неправильным. Мы же стремимся объяснять вещи посредством научных методов. Научный метод дает возможность получать более полные и верные объяснения явлений, представляющие собой не вымыслы, основанные на ранее принятых традициях, но научно обоснованные, испытанные и проверенные положения. Научное объяснение вещей дает нам огромную власть над общественным производством, дает возможность управлять вещами, изменять их соответственно нашим интересам и планировать нашу жизнь.

Можно привести множество примеров, иллюстрирующих значение научного объяснения. Например, медицина стремится в настоящее время объяснить, кроме многого другого, и природу рака, и в этом направлении она достигла некоторых успехов. Известно, что раковое образование состоит из группы клеток, которые начинают расти независимо от остальных клеток организма. Это знание дает возможность лечить рак и иногда вылечивать его.

Но неизвестно, почему клетки начинают вести себя подобным образом, так что данное объяснение очень далеко от того, чтобы быть полным, и мы до сих пор не знаем, как предотвратить заболевание раком. Когда медицина найдет объяснение, которое даст ей возможность контролировать и предупреждать заболевание раком, тогда будет достигнуто более полное объяснение рака. Оно не только объяснит, что́ такое рак, но и то, как он возникает.

С другой стороны, современная атомная теория обладает громадными возможностями объяснять многие явления, и это дает нам возможность получать новые вещества и изменять их таким путем, какой был бы невозможен без знания, даваемого этой теорией. Она объясняет, например, периодичность свойств и атомные веса элементов, различные состояния материи: твердое, жидкое и газообразное. Она имеет самое важное применение в электрической и металлургической промышленности и вообще там, где мы заинтересованы перевести материю из одного состояния в другое.

Отсюда не следует, однако, делать вывод, что стремление к непосредственному практическому применению служит стимулом для всех теорий, стремящихся объяснить те или иные явления.

В самом деле, многие такие теории, по-видимому, вовсе не имеют непосредственного практического применения. Например, мы хотели бы объяснить происхождение солнечной системы; относительно этого существуют различные теории. Но вряд ли объяснение солнечной системы, каким бы совершенным оно ни было, даст нам возможность управлять движениями Солнца и планет или создать другую, более «удобную» для людей систему.

Потребность в подобных объяснениях возникает не только из непосредственных практических нужд, но и из общего стремления расширить научное знание и освободиться от всего неизвестного и необъяснимого.

Например, когда натурфилософы древней Греции пытались дать физическое объяснение грозы, то, несмотря на то, что их объяснения были ошибочны и не могли дать грекам возможность защитить себя от грома и молнии, они

все же означали огромный успех человеческой мысли. Показывая, что гром не связан с гневом Зевса и имеет естественное происхождение, эти теории способствовали освобождению людей от суеверий и страха перед сверхъестественным.

Точно так же мы нуждаемся в объяснении происхождения солнечной системы, Земли, звезд и т. п. не потому, что оно будет иметь какое-либо непосредственное практическое применение, а потому, что это изгонит суеверие и продвинет вперед естествознание.

В то же время может случиться, что объяснения, которые не имели практического применения в то время, когда их выдвинули впервые, могут позднее приобрести огромное практическое значение. Например, знание строения и законов развития небесных тел, представляющееся с первого взгляда только знанием ради самого знания, может способствовать приобретению сведений о внутриатомных свойствах материи, практическое применение которых является весьма важным и насущным. А знание происхождения солнечной системы и Земли должно, несомненно, в значительной мере способствовать успеху практической деятельности людей.

Далее следовало бы отметить, что многие подобные объяснения никогда нельзя будет непосредственно проверить, и они поэтому будут носить весьма условный характер в зависимости от их вероятности с точки зрения того, что мы знаем и что проверили.

Так, теория Джинса о том, что солнечная система возникла благодаря звезде, приблизившейся почти вплотную к Солнцу и оторвавшей в силу притяжения части вещества Солнца, представляет собой неправдоподобное объяснение, ибо, исходя из того, что нам известно о движениях звезд, совершенно невозможно допустить подобное столкновение.

Наука не ограничивается установлением эмпирических законов, но, используя эти законы, строит теории, объясняющие факты. Теория, объясняющая факты, не является эмпирическим законом. Эмпирический закон представляет собой положение формы: «Если... тогда...». Объясняющая же теория говорит: «Имеются факторы, которые действуют, и они действуют следующим образом...»

Конечно, объясняющая теория применяет закон, но ее нельзя отождествить с самими законами. С точки зрения такой теории мы можем познавать и понимать силы, действующие в мире, а при определенных условиях изменять их, управлять ими и применять их для наших собственных целей.

Неспособность понять то, что объясняет наука, приводит к сомнительным и ставящим в тупик результатам. Например, многие авторы, философствующие о науке, в особенности о физике, по-видимому, совершенно неспособны связать научные теории с фактами, доступными общему знанию. Они дублируют мир и пишут так, как если бы существовало два мира — мир обычного опыта, вещей и процессов, которые мы воспринимаем и встречаем в нашей обычной жизни, с одной стороны, и мир физики — с другой. Так, в своей книге «Природа физического мира» Эддингтон должен был что-то сказать относительно столов и пришел к заключению, что существует всегда два стола: обыкновенный стол, который мы видим, к которому прикасаемся и за которым пьем чай, и стол как объект науки, который изучает физика. Эти два стола совершенно различны, потому что первый является твердым телом, а второй представляет собой почти пустое пространство. Эддингтон не усматривает связи между столом, описываемым в физике, и столом, встречающимся в обыденной жизни[1].

Точно такое же дублирование произвели Карнап и Витгенштейн, хотя они и считают себя значительно превосходящими Эддингтона (и такими их считают вообще) в философских способностях и логической остроте понимания. Для них научное понятие о столе и обыденное представление о столе также относятся к разным объектам. Обыденное представление относится к нашим повседневным ощущениям; научное понятие относится к отметкам указателя, вспышкам на экране и т. д., происходящим в особых условиях физической лаборатории.

Но истина состоит в том, что научная теория стола объясняет характерные черты и свойства обыкновенного стола. Существует только один мир, один стол.

---

[1] Ср. L. S. S t e b b i n g, Philosophy and the Physicists, ch. 3.

Научная теория относится к тому же самому материальному миру, в частности к тому же самому столу, который мы воспринимаем и встречаем в обыденной жизни. Например, научная теория, рассматривающая стол почти как пустое пространство, объясняет, как и почему стол представляет собой твердое тело. Стол есть твердое тело, то есть он оказывает сопротивление давлению. Почему, когда я ставлю чайник на стол, он стоит на нем и не проваливается? Потому что, когда чайник ставят на стол, мелкие частицы, из которых состоит стол, сталкиваются с частицами, составляющими чайник, и это заставляет чайник стоять на столе и не проваливаться сквозь него. Этим объясняется, почему стол непроницаем по отношению к таким предметам, как чайник, и проницаем по отношению к некоторым частицам, например космическим лучам, которые проходят сквозь него, потому что их ничто не задерживает.

Подобное объяснение, помогающее понять, почему такие тела, как стол, являются твердыми и в чем состоит их твердость, имеет очень большое практическое значение. Мы можем использовать это знание, например, если начнем делать столы не из дерева, а из пластических материалов. В таком случае очень важно знать, какие факторы обусловливают твердость, и это научное знание может привести к изготовлению значительно более удобных столов, которые к тому же будет гораздо легче делать, чем обыкновенные деревянные столы.

Таким образом, научная теория объясняет свойства окружающего нас материального мира. Она не изобретает и не открывает никакого другого особого мира науки.

Отрицать, что научная теория объясняет мир, это значит крайне реакционно и обскурантистски истолковывать науку. И только тогда, когда мы поймем, что задачи науки состоят в объяснении фактов, можно увидеть, как успехи научного объяснения способствуют усилению нашей власти над природой и организации производства на благо человечества. С другой стороны, отрицание того, что наука объясняет природу, закрывает дорогу к использованию потенциальных возможностей науки в целях улучшения условий человеческой жизни. Если научную теорию отрывать

от действительного материального мира и изобретать некое удвоение в виде одновременного существования обычного мира и «мира науки», то мир, в котором мы живем, и наша жизнь в нем представляются чем-то загадочным и необъяснимым.

Наконец, следует вкратце отметить, что, когда логики и философы пишут о науке, они часто ограничивают свой «анализ» такими «точными» науками, как физика, химия, биохимия и т. п., а иногда даже одной физикой. Однако существуют другие науки, методы которых вследствие своеобразного характера их предмета во многих отношениях отличаются от метода точных наук, но которые тем не менее создают вполне научные теории, объясняющие соответствующие явления.

Например, история является наукой, объясняющей ход развития общества. Но ее методы значительно отличаются от методов физики. Так, например, историк не может производить опытов, и данные, на которых он основывает свои теории, являются записями не опытов, а различных исторических событий. Тем не менее историческая наука объясняет ход истории, вскрывает факторы исторического развития, показывает определяющую роль способа производства, показывает, как развитие производственных отношений и вытекающая из него борьба классов обусловливают течение событий. Таким образом, историческая наука может дать все более и более полное объяснение, помогающее нам выявить исторические факторы, действующие в настоящее время, и характер их проявления, причем она поможет нам наметить и план действий, который наиболее эффективно сможет привести к процветанию человечества.

Если считать установленным, что задача науки заключается в формулировке теорий, которые объясняют факты и явления и которые отображают реальные силы, действующие в объективном мире, и если полагать, что с помощью этих теорий мы сможем лучше управлять объективно существующими силами в наших собственных интересах, тогда можно понять, насколько «логика науки» Карнапа и другие подобные ей «логические» и «научные» теории извращают характер и задачи науки.

Объекты науки

Итак, наука имеет дело с объективным миром, находящимся вне нас. Она имеет дело со свойствами и законами объективных вещей. Тем не менее возникает много сомнений относительно того, существуют ли в действительности объекты, которые изучает наука. В этом разделе я рассмотрю то, что можно назвать положением (status) научных объектов.

Некоторые виды объектов хорошо нам знакомы в повседневной жизни, а именно те объекты, величина, строение и отношение которых к нашим чувствам дают нам возможность воспринимать и использовать многие из их свойств, не применяя никакой специальной техники.

Но относительно объектов, подобных, например, звездам, которые чрезвычайно велики в сравнении с нашими собственными размерами и находятся от нас на колоссальных расстояниях, наука показала, что в действительности они совершенно не такие, какими кажутся. Мы воспринимаем их как маленькие световые точки, но исследование убеждает нас в том, что в действительности они являются телами огромных размеров. Кроме того, обнаружены объекты размеров столь малого порядка, о самом существовании которых научная мысль никогда прежде и не подозревала.

Обычно нам хорошо известны вещи того же самого порядка измерения, что и мы сами. Но наука начала изучать иные объекты, с одной стороны, очень большие, с другой — очень малые. Таким же путем наука более глубоко объясняет свойства и движение также и хорошо нам знакомых объектов повседневной жизни и помогает нам изменять их и использовать в наших интересах. Такое объяснение включает исследование как вселенной, то есть внешней по отношению к нам среды, в которой протекает жизнь людей на поверхности земли, так и внутреннего «микроскопического» строения материальных вещей.

Согласно современной «логике науки», такие научные объекты якобы являются фикцией, и не существует ничего, что соответствовало бы их научному описанию.

Говорить о подобных объектах — значит говорить якобы о чем-то совершенно постороннем по отношению к порядку наших опытов или данным, представленным в основных протоколах и т. п. Но так как наука представляет собой знание и объяснение объективного материального мира, то очевидно, что подобные научные объекты должны считаться существующими так же несомненно и объективно, как существуют объекты, более знакомые нам.

Например, мы знаем, что Земля представляет большое сферическое тело, несколько сплюснутое у полюсов, с окружностью около 40 000 километров по экватору. Земля и другие планеты вращаются вокруг своих осей и совершают движение по эллиптическим орбитам вокруг раскаленного Солнца, обладающего весьма значительными размерами. Греческий ученый Анаксагор во времена Перикла вызвал сенсацию своим учением о том, что Солнце в действительности больше, чем вся Греция; это было лишь его предположением, но более поздние исследования доказали, что Солнце во много раз больше Земли.

Эти положения являются не просто правилами для предсказывания опытов или обобщениями определенных протоколов, но твердо установленными наукой положениями, описывающими объективно существующий мир, в котором мы живем. Они являются ясными, недвусмысленными и хорошо проверенными положениями относительно величины, формы, движений и расстояний между составляющими солнечную систему телами, на поверхности одного из которых живем мы.

Кроме того, посредством усовершенствованных астрономических методов мы добились значительных знаний не только о солнечной системе, но и о строении звездной вселенной, некоторую часть которой составляет солнечная система. Тысячи звезд, невидимые невооруженным глазом, были нанесены на карту, и таким путем была получена обширная картина знаний об относительных размерах и расстояниях между звездами, так же как и об общем характере их строения. Установлено, что наша солнечная система представляет собой лишь часть одного островка вселенной — системы звезд, составляющих Млечный путь. Установлено также, что существует много других островков

вселенной, представляющихся нам в форме спиральных туманностей.

Все это дает достаточно надежную, хотя, очевидно, весьма абстрактную и неполную картину окружающего нас мирового пространства и представляет собой описание объективно существующей, материальной вселенной в ее пространственном протяжении. Это не простой итог того, что мы ожидаем увидеть, если смотрим в телескоп. Наше представление об истории вселенной в прошлом и в ее возможном будущем еще далеко не полно и проблематично, но накоплено уже значительное количество достоверных знаний относительно прошлой истории Земли.

Между прочим, интересно отметить, что, когда Коперник более четырехсот лет назад впервые выдвинул свою знаменитую гипотезу относительно солнечной системы, на которой основаны наши современные астрономические знания, имело место неправильное понимание значения его гипотезы, подобное тем ложным ее толкованиям, которые распространяются в настоящее время. «De Revolutionibus» Коперника был опубликован после смерти автора, и священник по имени Озиандер написал к этой работе предисловие. Опасаясь, что теория Коперника может оскорбить церковь, он разъяснил в своем предисловии, что Коперник якобы отнюдь не считал, что Земля *действительно* движется вокруг Солнца; наоборот, он якобы лишь изобрел систему правил, предсказывающих кажущиеся движения планет более точно, чем это делалось по прежним таблицам их движения.

Озиандер за четыреста лет предвосхитил «логику» Витгенштейна и Карнапа. Однако в действительности сущность открытия Коперника заключается совсем не в этом. Теория Коперника заложила основы совершенно нового понимания строения вселенной, которое вступило в острый конфликт с существовавшим до того и принятым церковью учением. Церковь не обманывалась на этот счет, и папа вскоре внес книгу Коперника в индекс запрещенных книг. Позднее Галилею угрожали пытками за высказывания, что Земля вращается вокруг Солнца. Но если бы Галилей имел время для изучения «логики», он, возможно, избежал бы неприятностей.

Помимо получения научных знаний об окружающей нас вселенной, о характере и взаимодействии небесных тел, мы получаем также знания о внутреннем строении и движении вещей. А это особенно важно для выяснения того, как управлять вещами и изменять их.

Например, мы достигли значительных научных знаний о нашем собственном теле и протекающих в нем жизненных процессах. Первостепенное значение имело открытие органической клетки и законов клеточного развития путем деления. Дальнейшее исследование привело к открытиям относительно внутреннего строения самих клеток. С другой стороны, открытие нервных клеток (нейронов) и исследование их структуры и взаимодействия, способа, каким они передают импульсы, имеют огромное значение для объяснения поведения животных, в особенности таких, как мы сами, с высоко развитой и сложной центральной нервной системой.

Клетки, из которых состоит тело, существуют так же несомненно, как и само тело. Их существование хорошо проверено. Мы видим клетки в микроскоп, можем следить за их развитием и влиять на его ход, можем опытным путем оказывать воздействие на их поведение и наблюдать возникающие результаты и т. п., хотя, подобно всякому научному знанию, это знание также остается весьма неполным.

Развитие химии привело к тому, что стали различать химические соединения и элементы. На основе этого различения начались количественные исследования, касающиеся тех отношений, в которых элементы образуют химические соединения. Было установлено, что эти соединения происходят всегда в определенном числовом отношении. Так возникла атомистическая гипотеза, согласно которой все химические вещества состоят из очень малых атомов различного вида, соответствующих различным элементам и соединяющихся определенным образом при образовании химических молекул.

Первоначально это была не более чем рабочая гипотеза (вопроса о природе и значении рабочих гипотез я вкратце коснусь ниже). Таким образом, началось обсуждение вопроса, существуют ли атомы в действительности или

их существование является только удобным символом и по существу фикцией.

Позитивист — философ и ученый — Мах презрительно относился к каждому, кто был настолько «легковерен», что считал атомы действительно существующими. Он заявлял, что говорить об атомах — значит лишь удобным способом формулировать правила количественных отношений в химических соединениях. Предполагать, что такие объекты, как атомы, действительно существуют, означало, по его мнению, впадать в нелепую метафизику, допускать положение, которое никогда нельзя проверить.

Тем не менее атомистические гипотезы, первоначально выдвинутые в результате новых химических открытий, смогли объяснить многое. Например, стало возможным понять природу тепла и дать точное объяснение многим непонятным до тех пор тепловым явлениям на основании той гипотезы, что теплота представляет собой движение атомов и молекул, из которых состоит материя. Это привело, далее, к объяснению твердого, жидкого и газообразного состояний материи. В твердом состоянии отдельные атомы находятся на очень близких расстояниях друг от друга, и их движения недостаточно, чтобы противостоять силам, связывающим их в компактную массу. Если атомные движения делаются более интенсивными, то атомы расходятся и вещество переходит сначала в жидкое состояние, а затем в газообразное. Кроме того, дальнейшие количественные исследования дали возможность достаточно точно определить величину и массу атомов, а также число атомов, содержащихся в данном количестве любого вещества. (В одном грамме водорода имеется $6 \cdot 10^{23}$ атомов, масса каждого атома составляет $1{,}6 \cdot 10^{-23}$ *г*, а диаметр 10^{-8} *см.)*

Если упомянутые результаты вызвали многочисленные предположения о том, что такие объекты, как атомы, существуют действительно, то ныне существование их установлено с полной определенностью как итог дальнейшего развития атомной физики, проверенный на опыте посредством специальных технических средств.

Первое подтверждение атомистической гипотезы было получено в процессе исследования радиоактивных веществ. Это означает, что вместо простого постулирования

существования атомов как гипотезы, объясняющей ряд явлений, гипотезы, которой можно было придать больший вес вследствие значительного объема объясняемых ею явлений, стало возможным изучить отдельные атомные процессы и осуществить превращение атомов одного элемента в атомы другого. Кроме того, поразительное экспериментальное подтверждение существования атомов обнаружило в то же время делимость атомов, причем выяснено, что атом имеет сложную структуру и состоит из атомного ядра и окружающих его электронов. Стало возможным определить с большой точностью размеры и вес атомов, сформулировать законы превращения атомов, выяснить внутреннее строение атомов различных элементов и точно установить размеры, заряд, массу атомного ядра и электрона. Все это подтвердило количественные результаты, полученные ранее посредством других методов на основе атомистической гипотезы.

Позднее техника применения специальной камеры, изобретенной Вильсоном, позволила запечатлеть на фотографических пластинках пути, проходимые отдельными атомными ядрами и различными частицами, освобожденными из атомов посредством атомных превращений. Эта техника основана на сгущении водяных паров вокруг пути электрически заряженных частиц внутри затемненной камеры, когда на фотографической пластинке фиксируются полосы, образованные конденсированным водяным паром. Посредством использования камеры Вильсона были зафиксированы траектории не только электронов и протонов, но также и других типов «простых частиц» — позитронов и нейтронов, существование которых уже предполагалось ранее, согласно гипотезе, возникшей в результате новых теоретических достижений атомной физики. Таким путем существование атомов и различных частиц внутри атома установлено с такой же достоверностью, как и существование, например, отдаленных звезд.

Кроме того, техника, разработанная физикой, позволяет нам не только наблюдать и фотографировать этот род объектов, но и производить их и влиять на их движения и действия. Поэтому их существование получило очень основательное подтверждение.

Как раз после того, как я набросал эти строки, были получены известия о производстве атомной бомбы, а именно о том, что найден способ использования процесса расщепления ядра урана для определенных целей, и прежде всего для разрушения городов. Это блестящее техническое изобретение неизбежно приводит к его использованию в мирных целях; мирное созидательное использование атомной энергии уже осуществляется в социалистическом Советском Союзе. Оно, несомненно, подтверждает существование внутриатомных объектов и процессов, а также ту философскую истину, что наука есть знание об объективной природе, что равносильно власти над природой. Наша обязанность — понять это и организовать использование силы знания в целях прогресса и процветания человечества.

В этих примерах следует обратить внимание на то, как развитие научной теории переходит от гипотезы к знанию. Когда исследуют какой-либо предмет, то объяснение наблюдаемых фактов происходит обычно сначала в форме рабочей гипотезы. Такая гипотеза подсказывает дальнейшее направление исследования и те результаты, которые будут иметь место, если данная гипотеза соответствует действительности. Толкая в сторону таких исследований, рабочая гипотеза может оказаться ошибочной. В таком случае теоретическое объяснение следует искать в ином направлении. Если же гипотеза подтвердилась, она становится знанием. В процессе подтверждения или проверки сама гипотеза обычно изменяется, развивается и исправляется. Необходимо также заметить, что наше научное знание не абсолютно, а всегда неполно и предварительно.

Изучение планет дает иногда очень ясный пример подтверждения рабочей гипотезы. Открытие новых планет происходило в результате наблюдения за необъяснимыми, казалось бы, неправильностями в движениях ранее известных планет. Сто лет назад были замечены возмущения Урана, и в качестве объяснения этого было выдвинуто предположение о том, что должна существовать другая планета, орбита которой находится вне орбиты Урана. Это была рабочая гипотеза. На основе этой гипотезы телескопы были установлены для наблюдений в том направлении, в каком ожидали найти неизвестную планету,

в результате чего была открыта планета Нептун. Наблюдение над Нептуном подтвердило рабочую гипотезу. Существование планеты Нептун стало объектом знания, а не гипотезой *.

Позднее, при изучении движения Нептуна, были выявлены еще более необъяснимые неправильности и была выдвинута гипотеза о том, что вне орбиты Нептуна существует другая планета. Это предположение опять-таки подвергли проверке путем наблюдений в телескоп, и в 1930 г. открыли новую планету — Плутон, период обращения которой, ее перигелий и т. д. замечательно хорошо согласовались с предсказаниями рабочей гипотезы.

Из этого примера, по-видимому, совершенно ясно, что рабочая гипотеза есть гипотеза о существовании, объективно во внешнем мире, какого-то предмета, обладающего определенными познаваемыми свойствами, а именно в данном случае планеты. Гипотеза не является системой научных положений, дающих, например, указание, где будут обнаружены через телескоп световые точки, но она есть положение о том, что имеется некий определенный, независимо от нас существующий объект, например планета. Когда гипотеза получает подтверждение, тогда вместо догадок о существовании подобной планеты мы можем сказать, что знаем, что она существует.

Развитие научного знания можно сравнить с процессом нанесения на карту какой-либо неисследованной или только частично исследованной территории. Эта территория существует объективно. Горы, долины, реки, заливы существуют независимо от того, нанесены ли они нами на карту. Предположим, что исследователи наносят на карту какую-то определенную реку. Они прошли по ее течению расстояние в 100 миль, и, таким образом, они могут отметить на своей карте длину реки в 100 миль. Как течёт река дальше этого пункта, они не знают, но считают, что река, по-видимому,

---

* Употребляемый автором термин «рабочая гипотеза» не вносит чего-либо нового в понятие гипотезы: всякая гипотеза, будучи предварительным заключением о причинах изучаемых явлений, служит орудием дальнейшего исследования, в ходе которого она или подтверждается, превращаясь в закон, теорию, или опровергается. — *Прим. ред.*

продолжается в этих горах еще на 100 миль. Тогда они отмечают на своей карте остальную часть предполагаемого течения реки посредством пунктира. Эти исследователи должны будут постоянно изменять свою карту. Одни ее участки будут полны пунктирных линий, на других участках линии проведены непрерывно.

В ходе развития науки нередко выдвигаются еще незрелые гипотезы. Например, в XVII и XVIII веках принято было считать, что движениями животных управляет то, что называлось «животными ду́хами». Предполагалось, что внутри тела проходят небольшие каналы, по которым текут «животные ду́хи». Эта гипотеза была принята как евангелие покойным Тристрамом Шанди, когда в первой главе своего труда «Life and Opinions» он писал следующее:

«Полагаю, что все вы слышали о животных ду́хах... Так вот, вы можете поверить мне, что девять десятых здравого смысла или глупости человека, его успехов и неудач в этом мире зависят от движения и деятельности животных ду́хов и тех различных положений и условий, в какие вы их помещаете».

От этой гипотезы отказались, когда начала развиваться теория клеточного строения живых органических веществ и были изучены природа и функции нервных клеток и центральной нервной системы. Гипотеза животных ду́хов была заменена знанием о передаче импульсов через нервные клетки. В то же время ясно, что гипотеза о животных ду́хах, с одной стороны, не была совершенно ошибочной, но в какой-то степени соответствовала истине, а с другой, — что наше современное знание о центральной нервной системе не свободно от того, что еще остается в значительной мере догадкой и гипотезой.

Основная черта научного гения заключается в способности выдвигать смелые и плодотворные рабочие гипотезы в сочетании с техническими способностями к осуществлению исследований и опытов, требуемых этими гипотезами. Такими способностями в большой степени, обладал, например, Резерфорд. Именно Резерфорд выдвинул в качестве рабочей гипотезы для объяснения явлений радиоактивности теорию о том, что явление радиоактивности представляет собой превращение элементов и что

атом обладает делимостью. Это была гипотеза, определившая все последующее блестящее развитие атомной физики. Технические способности Резерфорда в изобретении оригинальных опытов сыграли ведущую роль в этом развитии. В процессе этих опытов как уже указывалось, гипотеза полностью подтвердилась, и наше знание об атомных и внутриатомных процессах намного расширилось и увеличилось.

Но следует снова подчеркнуть, что в области атомной физики наше знание носит общий характер, оно довольно абстрактно, неполно и во многих отношениях является временным. Детальный анализ физики на любой стадии должен отличать прочно установленные принципы от принципов гипотетических причин: это разграничение не всегда может быть твердым. Например, в атомной модели Бора электроны были изображены как «частицы», вращающиеся вокруг атомного ядра по образцу солнечной системы. Это была рабочая гипотеза, оказавшаяся весьма полезной, но она, по-видимому, не является абсолютной истиной. Дальнейшее исследование внутриатомных процессов показало, что электроны производят действия, подобные действиям волн, так же как и действия, подобные действиям частиц. Делались также предположения относительно возможностей создания и уничтожения таких «простых частиц», как электроны. Теория строения атома бесспорно претерпит в своем развитии ряд значительных изменений. Но это не затрагивает бесспорного объективного существования внутриатомных процессов, подобно тому как существование многих неясностей относительно процесса работы нашей центральной нервной системы не может опровергнуть того факта, что она действительно управляет нашим поведением.

«Принцип экономии» или «бритва Оккама»

Заканчивая этот раздел, полезно добавить замечание относительно знаменитого «принципа экономии» или «бритвы Оккама», который позитивисты считали руководящим принципом для формулирования научных теорий. Этот принцип утверждает: «Сущности не должны умножаться сверх необходимости».

Философы, которые учат, что научная теория не должна описывать и объяснять природу объективного материального мира, но что задача ее состоит якобы только в формулировании правил того порядка, в котором события происходят на опыте, всегда придают большое значение «принципу экономии». Принцип, гласящий, что «сущности не должны умножаться сверх необходимости», просто-напросто означает, что мы должны формулировать такие правила самым простейшим способом. Витгенштейн восстановил этот принцип в следующей форме: «Все то, что не является необходимым, не имеет значения». Формулируя научные правила, мы должны употреблять как можно меньше слов-сущностей, и если мы вводим добавочные слова-сущности, которые не являются необходимыми для формулирования правила, то эти дополнительные слова не будут иметь значения в данном контексте.

Но подлинное значение «принципа экономии», который действительно является полезным руководящим принципом при формулировании научной теории, можно понять только в том случае, если мы правильно поймем развитие научной теории от рабочей гипотезы к знанию.

Стремясь к научному знанию, теория прочно устанавливает как раз те сущности и столько сущностей, сколько их известно нам и факт существования которых проверен. Например, на определенной стадии знания о внутриатомных процессах мы твердо устанавливаем действие электронов, протонов, нейтронов и позитронов как известных «элементарных частиц» не потому, что «четыре» есть экономное число, а потому, что это именно те единицы, которые фактически были обнаружены. До недавнего времени нам было известно наличие лишь двух единиц — электронов и протонов. Нейтроны и позитроны были выявлены позднее, когда при опытах в специальной камере были обнаружены их действия. Если мы не устанавливали большего числа единиц, то это происходило потому, что иных единиц вещества пока не было обнаружено с достаточной достоверностью.

Но предположим, что рабочая гипотеза выдвинута для объяснения некоторых новых замеченных фактов. При

создании такой гипотезы нельзя забывать, что она, должна подсказывать направление будущего исследования и проверки. И она должна подсказать как раз столько, сколько необходимо для объяснения фактов; все остальное было бы спекуляцией, не имеющей отношения к делу*.

Возьмем уже приводившийся выше пример объяснения возмущений Урана посредством гипотезы о существовании другой планеты — Нептуна вне орбиты Урана. Если астрономы, выдвигавшие эту гипотезу, выдвинули бы более сложную теорию о том, что вне орбиты Урана существует не одна, а две планеты, то их гипотеза оказалась бы в действительности правильной. Но неправильности в движении Урана объяснялись только влиянием одной планеты — Нептуна. Всякий, кто в то время утверждал бы, что существует также Плутон, занимался бы чистым умозрением, и данные, полученные от неправильностей в движении Урана, не могли бы дать никакого указания относительно того, где вне орбиты Урана следует искать вторую планету.

Правильный смысл «принципа экономии» был хорошо выражен Эддингтоном, вероятно, далеко не в соответствии с другими его философскими формулировками. «Я не удовлетворен так часто высказываемыми взглядами о том, что единственной целью научной теории является «экономия мышления». Я не могу отвергнуть надежду, что теория медленными этапами ведет нас все ближе к истине вещей. Если только наука не выродится в пустые догадки, то испытание ценности всякой теории должно заключаться в том, выражает ли она с наименьшим многословием факты, которые она намерена охватить. Случайная истинность вывода не служит компенсацией в пользу ошибочной дедукции»[1].

---

* Корнфорт здесь несколько сужает роль научной гипотезы. Необходимо иметь в виду, что наиболее ценными гипотезами в истории развития науки были такие, которые не только объясняли необъясненные до этого факты, но и ставили новые вопросы, намечали пути дальнейшего экспериментального исследования, побуждали научную мысль к новым открытиям. — *Прим. ред.*

[1] Eddington, Space Time and Gravitation, p. 29.

Таким образом, увеличивая научное знание о различных «сущностях» или объектах, которые входят в объективные процессы природы, мы двигаемся от знания известных объектов к знанию других, ранее не известных, при помощи гипотез, подсказывающих как раз столько, сколько необходимо для объяснения обнаруженных фактов, и дающих нам методы проверки существования объектов, входящих в гипотетические объяснения. В этом состоит весь смысл «принципа экономии». Неумение сообразоваться с этим принципом должно привести, как сказал Эддингтон, к пустым догадкам, даже несмотря на то, что иногда такие пустые догадки случайно могут более полно соответствовать истине, чем гипотеза, которую можно проверить.

5. «Единство науки»

В руках представителей логического позитивизма «семантика», так же как «логико-аналитический метод» и «логический синтаксис», является средством для того, чтобы скрыть объективный характер научного знания и свести науку к формулированию правил предсказания наблюдений.

Этот вывод подтверждается тем объяснением «единства науки», которое посредством понятия «семантики» представлено в «Международной энциклопедии».

Карнап уже в более ранней своей работе «Единство науки», написанной им тогда, когда он был еще занят «синтаксическими исследованиями» и еще не понимал достоинств семантики, пытался показать, каким образом можно «унифицировать» науку. Он считал, что каждая отдельная наука применяет свой особый «научный язык», а это ставит в острой форме вопрос о том, как все эти различные «языки» связаны между собой. На этот вопрос он отвечал утверждением, что возможно построить единый универсальный язык науки, на который можно перевести все положения с различных языков различных наук. Другими словами, анализ языка науки превратил здание науки в вавилонскую башню, жители которой — представители каждой отдельной науки — говорят на разных языках;

и Карнап предложил «унифицировать» науку путем установления единого языка, на который можно перевести язык каждой науки.

Этот универсальный язык науки является, по утверждению Карнапа, языком физики. Всю науку можно свести к физике; эту теорию он назвал «физикализмом».

Таким образом, то, что Карнап назвал «тезисом единства науки», есть утверждение существования единого языка — «языка физики», на который можно переводить все положения всех наук.

«Конечно, для каждого отдела науки удобно иметь специальную терминологию, приспособленную к ее различным предметам, — писал Карнап. — Наш тезис утверждает лишь то, что непосредственно эти терминологии упорядочены в форму системы определений, они должны в конечном счете относиться к физическим определениям... Если мы имеем единый язык для всей науки, то разделение между разными отделами исчезает. Следовательно, тезис физикализма ведет к тезису единства науки»[1].

Этот «тезис физикализма», кажется, незаметно исчез из «Международной энциклопедии» (по правде говоря, небольшая потеря); пересмотренное же понятие «единства науки» изложено Карнапом в первом номере «Энциклопедии». Но, хотя «физикализм» в его первоначальной форме исчез, сохранилась основная идея о том, что понятие «единства науки» следует формулировать посредством языка науки. Как говорит Карнап, «вопрос единства науки есть проблема логики науки, а не онтологии»[2].

«Вопрос единства науки» состоит в том, чтобы показать, что все разнообразные «языки» различных наук формально настолько связаны с единым «универсальным языком», что положения каждого отдельного языка можно «свести» к положениям «универсального языка».

Карнап интересуется прежде всего проблемой терминов, употребляемых точными науками. Он определяет тот смысл, в каком тот или иной термин «можно свести» к другим терминам.

---

[1] Carnap, The Unity of Science.
[2] Carnap, Logical Foundations of the Unity of Science, I.

Он пишет: «Нам известен смысл («обозначенное») термина, если мы знаем, при каких условиях допускается применение его в каком-либо конкретном случае и при каких условиях не допускается». И затем: «Если определенный термин *x* таков, что условия его применения... можно сформулировать с помощью терминов *y*, *z* и т. д., то мы говорим, что *x* может быть сведен к *y*, *z* и т. д.»[1].

Положение о том, что *x* можно свести к *y*, *z* и т. д., названо «положением сведения», а термины *y*, *z* и т. д. названы «основой сведения» для *x*. Если все термины одного «языка» могут быть сведены к терминам другого «языка», то термины последнего называются «достаточным основанием редукции» (сведения) для положений первого языка.

Карнап без труда находит единый язык, термины которого дают «достаточное основание редукции» для языка всех наук. Это тот язык, на котором мы формулируем непосредственные наблюдения, потому что условия, при которых «допускается применение» терминов каждой эмпирической науки, можно формулировать в терминах наблюдения. Такие термины Карнап называет «наблюдаемыми предикатами вещи» и формулирует основной тезис «единства науки» следующим образом: «Класс наблюдаемых предикатов вещи является достаточным основанием редукции для научного языка в целом»[2].

Таким образом, «единство науки» состоит в «сведении» содержания каждой науки к терминам «наблюдаемых предикатов вещи».

Карнап продолжает объяснять, что именно это «сведение» обеспечивает основу для «единства законов» в науках.

Можно ли вывести законы одной науки из законов другой науки? — спрашивает Карнап. В частности, постулируя общее деление наук на физические и биологические, можно ли выводить законы биологических наук из законов физических наук? Если это возможно, то устанавливается «единство науки» в смысле «единства законов».

---

[1] Carnap, Logical Foundations of the Unity of Science, III.

[2] Там же, IV.

Карнап отвечает, что поскольку все научные положения можно свести к терминам «наблюдаемых предикатов вещи», то «существует общий язык, к которому принадлежат и биологические и физические законы; так что их можно логически сравнивать и соединять». Но это не равносильно тому, что один ряд законов выводится из другого. Этот вопрос, говорит он, должен остаться открытым.

«В настоящее время нет никакого единства законов... но есть единство языка науки, а именно общая основа редукции для терминов всех отраслей науки»[1]. И эта «общая основа редукции» создает условия для возможности «единства законов», хотя подобное «единство законов» следует еще осуществить и возможно, что оно никогда не будет осуществлено.

Если сказанное освободить от технического жаргона, то к чему сводится его сущность? Совершенно ясно, она сводится к утверждению, что все науки уславливаются относительно правил для установления положений, могущих быть непосредственно сравниваемыми с наблюдениями, или, еще более просто, что все науки уславливаются относительно правил для предсказания наблюдений.

Это дает возможность формулировать научные законы таким образом, что законы всех наук можно формально выводить из единого основного закона, хотя эта возможность до сих пор не осуществлена и, возможно, никогда не осуществится.

Так, физика состоит из формул, относящихся к наблюдениям, получаемым физиками; биология состоит из формул, относящихся к наблюдениям, получаемым биологами, но в один прекрасный день, может быть, станет возможным вывести формулу, которая охватит оба ряда полученных наблюдений. «Унифицированная наука» — это наука, представленная языком или рядом языков, сводимых к терминам «наблюдаемых предикатов вещи», то есть к терминам данных наблюдений (*восприятий, ощущений, чувственных данных*).

---

[1] Carnap, Logical Foundations of the Unity of Science, V.

Таким образом, нам преподносится теория «единства науки», согласно которой единство наук состоит в их «сведении» к положениям о данных наблюдения, а не в том, что они имеют дело с различными аспектами объективного мира, исследуемыми посредством эмпирической техники отдельных наук. Нам преподносится теория «единства науки», согласно которой возможность установления соотношения теорий одной науки с теориями другой науки возникает из формальной возможности изобретения какой-то всеобъемлющей формулы для данных наблюдения, а не из объективной взаимосвязи сторон мира, которые изучаются отдельными науками и которые можно обнаружить путем более глубокого и более полного исследования.

В связи со своим утверждением о «единстве законов» Карнап заявляет, что если «единство законов» когда-либо осуществится — а осуществление этого означало бы окончательное достижение «унифицированной науки», — то это будет сделано посредством открытия какой-либо крайне всеобъемлющей формулы, из которой можно вывести все специальные законы всех физических и биологических наук. Так, он выдвигает перспективу открытия какой-то единой формулы вселенной. Вопрос о том, будет ли найдена когда-нибудь такая формула, «остается открытым», но поиски ее должны быть целью науки.

Семантический анализ языка науки поддерживает выводы физика-идеалиста Эддингтона о том, что «весь предмет точной науки состоит из отметок указателя и подобных указаний»; этот анализ поддерживает также и другой вывод Эддингтона, сделанный им в его последней работе, а именно — о возможности единой формулы вселенной. Это — точка зрения чистого и открытого идеализма: вся вселенная является проявлением какого-то божественного математического понятия.

Короче говоря, «единство науки» следует осуществлять прежде всего, сводя все науки к положениям, устанавливающим соотношения между данными наблюдения; причем завершить его следует открытием единой формулы, из которой можно вывести все соотношения.

Для «Международной энциклопедии» «вопрос единства науки является проблемой логики, а не онтологии», то есть вопросом семантического жонглирования «научным языком». Но на самом деле возможность объединения науки и процесс его осуществления в развитии научной теории основываются не на логико-семантических свойствах слов, а на материальной основе действительного единства мира. «Действительное единство мира, — указывал Энгельс, — состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания»[1].

Наука унифицирована в той степени, в какой она представляет все более и более связную картину материального мира; и это единство, как указывал Ленин в своем замечании к приведенным выше словам Энгельса, может выводиться не из свойств мысли и языка, а лишь «из той объективной реальности, которая существует вне нас...»[2]. Оно не может также выводиться из какой-либо отдельной формулы вселенной.

Единство науки прогрессивно осуществляется в ходе самого научного исследования, которое обнаруживает взаимосвязи материальных процессов и законы движения природы и общества. Именно прогресс научного знания создает единство науки, которая в свою очередь становится орудием просвещения и материального прогресса. С другой стороны, согласно «Международной энциклопедии», «унифицированная» наука есть наука, внутренне согласованная посредством применения семантических правил, сводящих все научные теории к формуле, устанавливающей соотношение между полученными наблюдениями и предсказанием будущих наблюдений, и стремящаяся найти единую главную формулу, из которой можно вывести все остальное.

За семантической теорией «унификации» науки путем построения единого научного языка, на который можно перевести отдельные языки различных наук, и за мифом о единой главной формуле «унифицированной науки»

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 42.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 160.

скрывается тот факт, что позитивистский подход в целом направлен против подлинного единства науки.

Этот подход основан на некритическом признании деления науки на ряд разрозненных «дисциплин». Он основывается не на объединении, а на разъединении науки. Его отправным пунктом является отделение одной науки от другой. И перед лицом этого разъединения и распада науки на обособленные части он постулирует фантастическое единство, достичь которого можно отнюдь не в действительной практике наук, а лишь в воображении философов, путем формального построения «универсального языка».

Все это свидетельствует о том, что позитивистская философия имеет глубокие корни в характере науки и ее развития в условиях капитализма.

Наука развивается вместе с развитием буржуазного общества. Развитие науки в условиях капитализма характеризуется тем же, что и развитие самого капитализма — анархичностью, бесплановостью, некоординированностью. Ученые вынуждены изолированно разрабатывать ряд отдельных проблем, что порождает эмпиризм и узкую специализацию, которые так характерны для буржуазной науки. Все это и получило свое выражение в позитивистской философии науки, которая считает, что работа ученого состоит якобы в записи его наблюдений и выписывании формул и законов, устанавливающих их соотношения.

Эта философия представляет собой возврат к философии английских эмпиристов XVIII века. И именно потому, что она является выражением узкой специализации науки, позитивистская философия служила и служит господствующей буржуазии, лишая науку всякого движения в сторону воинствующего материализма. Если наука только коррелирует наблюдения и не открывает законов движения реального объективного мира, то она оставляет широкий простор для религии или для всякой другой разновидности обскурантистских учений, распространенных в капиталистическом мире.

Но подобно тому как капиталистическое производство создало условия для перехода к плановому, социалистическому производству, так и буржуазная наука своими

достижениями создала условия для плановой, единой науки. Позитивистский подход направлен против единства науки и поэтому против прогресса науки. С другой стороны, подлинного единства науки можно достичь только путем организованного прогресса исследования во всех областях науки в соответствии с единым планом, направленным в сторону единой практической цели — расширения знания, поставленного на службу народу.

Именно такое направление дает науке социализм. В социалистическом Советском Союзе наука уже далеко продвинулась вперед в этом направлении. Там наука освобождена от оков, которые тормозят ее развитие в капиталистическом мире, где она все более порабощается капиталистическими монополиями, где ее работа дезорганизуется, цели извращаются и ее теория загромождается идеалистическими и метафизическими предпосылками. Именно кризис буржуазной науки, крах ее идеологии и ее распад получил свое выражение в семантической теории «единства науки».

Г Л А В А XVIII

ПРАГМАТИЗМ

1. Прагматизм как разновидность субъективного идеализма

Прагматизм — специфически американское течение позитивистской мысли. Правда, своих представителей он имел и в других странах, как например Ф. Шиллера в Англии, Леруа во Франции и Папини в Италии, но нигде он не имел таких прочных корней, как в США.

В своей книге «Прагматизм» Уильям Джемс принимает данную Чарлзом Пирсом формулировку прагматизма как определенного философского направления. Название «прагматизм» происходит «от того самого греческого слова πράγμα (значит «действие»), от которого происходят наши слова «практика» и «практический». Впервые оно было введено в философию Чарлзом Пирсом в 1878 г. В статье под заглавием «How to make our Ideas Clear» («Как сделать наши идеи ясными»), — пишет Джемс, — …Пирс указывает сперва, что наши убеждения (beliefs) суть фактически правила для действия; затем он говорит, что для того, чтобы выяснить смысл какого-нибудь утверждения, мы должны лишь определить тот способ действия (conduct), которое оно способно вызвать: в этом способе действия и заключается для нас все значение данного утверждения… Поэтому, чтобы добиться полной ясности в наших мыслях о какомнибудь предмете, мы должны только рассмотреть, какие практические следствия содержатся в этом предмете, т. е. каких мы можем ожидать от него ощущений и к какого рода реакциям со своей стороны мы должны подготовиться. Наше представление об этих следствиях — как ближайших, так и отдаленных — и есть все то, что мы можем представить себе об этом предмете…»[1]

---

[1] В. Д ж е м с, Прагматизм, СПБ, 1910, стр. 34.

Джемс в свою очередь замечает, что «прагматический метод… пытается истолковать каждое мнение, указывая на его практические следствия»[1].

Применяя грубо коммерческую метафору, Джемс разъяснял, что «если вы оперируете прагматическим методом… из каждого слова вы должны извлечь его практическую наличную стоимость (practical cash-value), должны заставить его работать в потоке вашего опыта. Оно рассматривается не столько как решение, сколько как программа для дальнейшей работы, в частности как указание на те методы, с помощью которых может быть *изменена* данная нам действительность.

Таким образом, теории представляют собой не ответы на загадки, — ответы, на которых мы можем успокоиться: — теории становятся орудиями. Мы не успокаиваемся в сладкой бездеятельности на теориях, мы идем вперед и сверх того при случае изменяем с их помощью природу»[2].

Далее Джемс замечает: «Наша обязанность искать истину проистекает из нашей общей обязанности делать то, что окупается. То ценное, что приносят с собой истинные идеи, есть единственное основание, почему мы обязаны следовать за ними»[3].

«Объясняя» идеи и теории посредством их «практических следствий» и находя таким путем их «практическую наличную стоимость», Джемс дает отчетливое понятие природы истины как свойства некоторых наших идей.

«Истина *случается, происходит* с идеей (Truth happens to an idea). Идея *становится* истинной, *делается* благодаря событиям истинной. Ее истинность — это на самом деле событие, процесс, и именно процесс ее самопроверения, ее проверки (verification). Ее ценность и значение — это процесс ее подтверждения»[4].

Этот «процесс проверки» заключается в том, что мы используем наши идеи как «правила для действий» (по

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, СПБ, 1910, стр. 34.
[2] Там же, стр. 38.
[3] Там же, стр. 141.
[4] Там же, стр. 123—124.

выражению Пирса). Таким образом, истина заключается не в «согласии» наших идей с предшествующей им и независимой от них реальностью — ни с объективным материальным миром, ни с «данным» комплексом наших собственных ощущений; идеи и теории становятся истинными в той степени, в какой они служат нам в качестве «инструментов» в практической жизни.

Из вышесказанного видно, что прагматизм, подобно другим формам субъективного идеализма, дает «метод объяснения» наших идей и теорий. Прагматизм все еще пытается объяснить, чтó именно «мы подразумеваем» под нашими различными утверждениями, и показать, что «подразумеваемое нами» является не тем, что мы подразумеваем с точки зрения материализма и здравого смысла. Наши утверждения и идеи не относятся к объективному материальному миру, который существует независимо от нашего собственного опыта. Их истинность или ложность не зависит от их соответствия или несоответствия объективному факту. Напротив, они относятся исключительно к тому, что происходит внутри сферы нашего собственного субъективного опыта, и их истинность или ложность зависит от того, как они функционируют «в пределах потока опыта». Это — традиционная теория субъективного идеализма, только одной из разновидностей которого является прагматизм. На этом основании Ленин пришел к выводу, что с точки зрения материализма различия между прагматизмом и другими формами субъективного идеализма «ничтожны и десятистепенны»[1].

Прагматизм отличается от других разновидностей субъективного идеализма своим подчеркиванием «практики». Для прагматизма опыт является «практическим», то есть это не просто поток чувственных впечатлений, но поток опытных результатов деятельности. Идеи не просто воспроизводят и не копируют элементы опыта — их функцией не является ни установление соотношения между чувственными данными, ни формулирование или предсказание результатов наблюдений. Идеи должны «работать внутри потока опыта», и вопрос о том, что они означают, так же как и вопрос об их истинности, должен решаться

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 327, примечание.

на основе полученных в опыте результатов воздействия на них.

Так, Беркли утверждал, будто сказать: «В моем кабинете имеется стол» означает: «Если бы я находился в моем кабинете, я мог бы воспринимать его». Прагматизм, как разновидность берклеанства, изменил бы это истолкование так, чтобы внести в него не только мое восприятие, но и весь поток «практических наличных стоимостей», с которым это восприятие может ассоциироваться. Прагматист, более практичный, чем Беркли, сказал бы: «Если бы я находился в своем кабинете, я мог бы не только воспринимать свой стол, но сидеть за ним и писать трактат по философии, который дал бы мне звание профессора, договор на ряд выступлений по радио и постоянный доход».

Различие состоит лишь в оттенке. Прагматисты заодно с Беркли отрицают, что вещи «имеют существование, отличное от их восприятия». Они подчеркивают, что наши идеи о вещах относятся не только к данным восприятиям, но и ко всему потоку полученных в опыте результатов деятельности.

Философия прагматизма представляет собой новую формулировку традиционных идей субъективизма в единственных в своем роде условиях американской жизни во второй половине прошлого и в первой половине настоящего века.

Прагматистская философия с характерной нетерпимостью относится ко всем общим теориям как к «кабинетным» и интроспективным видам теоретизирования. Прагматизм твердо верит в то, что великая проблема человечества состоит в выполнении его «обязанности делать то, что окупается», и он удовлетворен тем, что эта обязанность может быть выполнена и перевыполнена передовыми людьми. Посредством этой нормы прагматизм объясняет и оценивает все теории.

Характерно, что Уильям Джемс провозгласил преимущества своей философии перед своими соотечественниками буквально в стиле старательного коммивояжера. Следующие цитаты взяты словно из рассказа О. Генри.

«Но какого же рода философию предлагают вам для удовлетворения ваших потребностей? Вы встречаете эм-

пирическую философию, которая для вас недостаточно религиозна, и религиозную философию, которая недостаточно эмпирична... Я предлагаю прагматизм — название это звучит довольно странно — как ту философию, которая способна удовлетворить требования обоего рода. Прагматизм способен оставаться религиозным, подобно рационализму, но в то же время, подобно эмпирическим системам, он способен сохранить интимнейшую близость с фактами. Я надеюсь, что сумею многим из вас внушить такое же благоприятное мнение о прагматизме, какое имею сам... Согласно принципам прагматизма, гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно в самом широком смысле слова... Но если я вам скажу, что я написал книгу о религиозном опыте людей, о которой в целом было признано критикой, что она защищает идею реальности Бога, то вы, вероятно, не бросите моему прагматизму упрека в том, что он — атеистическая система... предлагаемый мной тип плюралистической, моралистической религии представляет собой религиозный синтез, не уступающий никакому другому»[1].

Эти отрывки показывают, что, подобно другим формам субъективного идеализма, прагматизм также предлагает примирение научной и религиозной точек зрения. Прагматизм, как отмечал Ленин, «выводит... бога в целях практических, только для практики...»[2] Он рассматривает науку и религию не как теории, объясняющие природу мира, а скорее как указатели путей действия; каждая из них играет свою роль в регулировании поведения. Как научная, так и религиозная идея ведет в этом мире к вознаграждению; поэтому одна точка зрения так же «истинна», как и другая.

Этот аспект прагматизма привлек внимание Анатоля Франса, который в своем «Восстании ангелов» сделал замечание, что прагматизм изобретен со специальной целью — вызвать доверие к религии в умах рационалистов.

Действительно, прагматизм пользовался значительным влиянием в модернизованной и либеральной протестант-

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 16, 26—27, 182, 183, 184.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 327, примечание.

ской теологии, и не только в США. Но прагматизм — это нечто гораздо большее, чем метод защиты религии. Последнее — лишь одна из его функций. Более, чем всякая другая форма идеализма, прагматизм ведет к целой системе апологетики капитализма, охватывающей все области общественной деятельности; он создает теории, указывающие путь для обеспечения «практических наличных стоимостей» в истории, праве, психологии, образовании, предпринимательской деятельности и политике.

Сравнивая прагматизм как теорию объяснения и как метод разъяснения значения наших идей с европейскими разновидностями субъективного идеализма, можно отметить некоторые характерные различия между ними.

С точки зрения различных течений европейского позитивизма идеи, предложения, теории должны быть истолкованы как правила для предсказания порядка ощущений. Для прагматизма же — это «правила действия», «инструменты», которые должны помочь нам «идти вперед и сверх того при случае изменять посредством этих правил природу».

По мнению европейских позитивистов, нашу идею о каком-либо объекте можно сделать ясной путем установления того, «какие ощущения мы должны ожидать от нее». Прагматизм добавляет: «...и к какого рода реакциям со своей стороны мы должны подготовиться». Прагматизм находит «наличную стоимость» не в наблюдаемых вещах, а скорее в «действиях, которые окупаются»; он заинтересован в тех «платежах», какие приносят истинные идеи.

Для европейских позитивистов проверка состоит в сравнении порядка идей с порядком, который встречается в опыте. Для прагматизма она состоит в том, чтобы «заставить наши идеи работать». Прагматисты заинтересованы не в сравнении идей с данной реальностью, а в нахождении «тех методов, с помощью которых может быть *изменена* данная нам действительность».

Субъективистское, а в действительности солипсистское представление Юма о человеке как о «пучке ощущений», которое разделялось всей буржуазной философией в Европе, прагматизм заменяет понятием человека как агента,

находящегося в практическом взаимодействии со своей средой, постоянно действующего, достигающего результатов, изменяющего окружающие его объекты.

На тех, кто удовлетворяется принятием слов по их наличной стоимости, эти исправления традиционной субъективной идеалистической позиции могут произвести весьма положительное впечатление. Однако они являются выражением философии, которая не только более агрессивна, чем традиционные формы буржуазной философии в своем требовании подчинить любой принцип и истинность погоне за «наличными стоимостями», по также еще более запутана и противоречива в своей теории познания.

Основное теоретическое затруднение прагматизма можно сформулировать предварительно следующим образом.

Мы действительно испытываем потребность в формулировании идей и теорий, но не для установления соотношения наших чувственных данных с действительностью, а для направления нашего поведения и руководства в деле «овладения природой» и «изменения существующих реальностей». Но сознательное изменение реальностей предполагает существование в действительности реальностей, которые должны быть изменены, знание их свойств, их взаимодействия и законов движения. Было хорошо сказано (но не прагматистом), что «свобода есть познанная необходимость». Это значит, что мы можем сознательно направлять наши усилия, имея в виду намеченные результаты, поскольку нам известны объективные свойства и законы тех объектов и процессов, с которыми мы должны иметь дело.

Для того чтобы наши «рабочие идеи» могли служить своей цели в качестве «правил действия», они должны соответствовать реальным объектам и их свойствам, должны воспроизводить или «копировать» взаимосвязи и законы объективного мира. Как говорит Ленин: «Познание может быть биологически полезным, полезным в практике человека, в сохранении жизни, в сохранении вида, лишь тогда, если оно отражает объективную истину, независящую от человека. Для материалиста «успех» человеческой практики доказывает соответствие

наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем»[1].

Прагматизм, однако, видит значение идей только в их прагматической функции как «правил действия», и единственное соответствие с действительностью, какое он признает, это — соответствие плана действия успешному выполнению этого плана.

Подобно тому как европейские позитивисты истолковывали идеи как правила для предсказывания порядка ощущений, прагматизм трактует идеи как правила поведения. Так, несмотря на расхождения, они действуют одинаково, пытаясь скрыть своей интерпретацией тот факт, что мы познаем объективный материальный мир, открываем законы объективных материальных процессов. Враждебность по отношению ко всякому материалистическому взгляду на мир и на человеческое познание является основной чертой прагматизма, так же как и всех форм позитивизма.

Это заставило Уильяма Джемса сформулировать в его последних работах философию «чистого опыта», которую он окрестил «радикальным эмпиризмом».

«Мой тезис, — писал он, — состоит в том, что если мы отправляемся от предположения, что в мире имеется только одно первоначальное вещество или материал, из которого все состоит, и если мы назовем это вещество «чистым опытом», тогда познание можно легко объяснить как особый род отношения одного к другому, в которое могут вступать части чистого опыта. Само отношение является частью чистого опыта; один из «членов» этого отношения становится субъектом или носителем знания — познающим субъектом, другой — познаваемым объектом. Для того чтобы это понять, потребуется серьезное объяснение»[2].

Последняя фраза, несомненно, правильна. Но сразу можно понять, что, отрицая отношение знания к объективному материальному миру, Джемс должен был в конечном счете согласиться с Беркли, Махом и многими другими субъективно-идеалистическими метафизиками в том, что

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 127.
[2] W. James, Essays in Radical Empiricism, p. 4.

существует только «чистый опыт». Он доходит до того, что утверждает (подобно немецкому феноменологу Гуссерлю), что этот «чистый опыт» содержится «в самом себе». «Хотя одна часть нашего опыта может основываться на другой части… опыт в целом содержится в самом себе и ни на чем не основывается»[1].

Теорией «радикального эмпиризма» прагматистская концепция значения идей была сведена Уильямом Джемсом в конечном счете к традиционной субъективистской концепции. «Наличная стоимость» идей была оплачена валютой «чистого опыта».

2. «Экспериментальная логика» — «логика исследования»

В своей книге «Очерки по экспериментальной логике» Джон Дьюи, самый плодовитый автор среди философов-прагматистов, полемизирует с идеалистами, отрывающими человеческое мышление от человеческой практики. Он говорит, что мышление не отправляется «от того факта, что в каждом человеческом существе имеется «ум», дело которого «познавать»[2]. Напротив, «мышление есть «инструмент» (средство) контроля над средой, контроля, осуществляемого посредством действий, которые не были бы предприняты без предшествующего разложения сложной ситуации на определенные элементы и сопутствующего проектирования возможностей… Мысль… есть название событий и действий, составляющих процессы аналитического наблюдения и проектируемого изобретения и испытания… Эти события, эти действия вполне естественны… Мышление есть *дело* некоторых действительных существований»[3].

Таким образом, мышление есть деятельность конкретных человеческих организмов во взаимодействии с их средой, и оно есть «инструмент контроля над средой». Мышление не является «мозговым». Далее Дьюи утверждает, что «руки и ноги, аппараты и всевозможного рода приспособления

---

[1] W. James, Essays in Radical Empiricism, p. 193.
[2] Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 23.
[3] Там же, стр. 30, 31.

настолько же являются частью мышления, как и изменения в мозгу»[1].

В своей работе «Логика, теория исследования» Дьюи следующим образом поясняет этот «натуралистический» взгляд на мышление. «Черты, отличающие сознательное исследование, развиваются из биологической деятельности, не отмеченной этими чертами… Если кто-либо отрицает сверхъестественное, он несет интеллектуальную ответственность за указание, как логическое может быть связано с биологическим в процессе непрерывного развития»[2].

С этой точки зрения Дьюи полемизирует также против концепции, которую он считает характерной для всякой «идеалистической логики», а именно что мышление имеет свой отправной пункт в «наличных» данных — чувственных впечатлениях, ощущениях, чувственных данных и т. д. Идеалистическая логика, пишет он, «формулирует проблему логики как проблему связи логической мысли с чувственно-материальным». Но при этом она «игнорирует ее основную черту: контроль над средой в интересах прогресса и благосостояния»[3].

Дьюи говорит, что мышление не возникает как особая форма сознания или «непосредственного» знания, называемого чувственным впечатлением. Скорее «ситуация в целом», то есть весь комплекс взаимоотношений между человеком и средой, вызывает мысль. «Концепция мышления как независимой деятельности, которая каким-то образом имеет место после независимого предшествующего случая и которая в конце концов приводит к независимому результату, представляется для нас еще одним чудом»[4].

Предполагать, что мысль действует при помощи «заданных» чувственных данных, пишет Дьюи, значит впадать в «чудовищное суеверие»[5]. Данные наблюдения, относящиеся к какому-либо подлинному процессу мышления или исследования, всегда являются «подобранными» и сами

---

1 Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 14.
2 Dewey, Logic, p. 25.
3 Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 21—22.
4 Там же, стр. 175.
5 Dewey, Logic, p. 428.

должны быть «проверены». В «Поисках достоверности» Дьюи говорит, что эти данные не «заданы», а «взяты»[1].

Дьюи возражает против утверждения, что «логические формы» мышления — суждения или умозаключения — являются в известной мере вечными, необходимыми и внутренне присущими чертами мышления как чистой и независимой умственной или духовной деятельности. Эти формы возникли скорее в процессе естественной истории человеческого мышления как «предприятие», являющееся «инструментом» контроля над средой.

«Все логические формы (со своими характерными свойствами), — пишет он, — возникают в процессе исследования и связаны с контролем исследования так, что все это может дать обоснованные утверждения… В самом процессе исследования *возникают* логические нормы и формы, которым должно подчиняться дальнейшее исследование»[2].

«Удивительно, — пишет Дьюи в другом месте, — что, несмотря на проникновение эволюционного метода в естественные науки, некоторые логики могут настаивать на строгом различении между проблемой происхождения и проблемой природы, генезисом и анализом, историей и действительностью…» Однако логики и философы упорствуют, рассматривая мышление «как «нечто в себе», имеющее свои собственные определенные черты, элементы и законы»[3]. Они колеблются в выборе, рассматривать ли «логические черты» как «находящиеся в уме» или же как необходимые черты онтологической структуры мира[4]. И тот и другой взгляд неправилен. Логические формы никоим образом не являются «готовыми», они только «различные формы предложений… определенные стадии прогресса в процессе исследования»[5].

Резюмируем сущность приведенных высказываний. В своих работах по логике Джон Дьюи выдвигает взгляд на мышление, согласно которому:

---

1 См. Dewey, Quest for Centainty, ch. 7.
2 Dewey, Logic, p. 4.
3 Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 93.
4 См. там же, стр. 419.
5 Dewey, Logic, p. 309.

1. Мышление не есть деятельность «умов», чье дело созерцать и познавать; оно представляет собой деятельность конкретных человеческих организмов, возникающую из взаимодействия со средой и являющуюся «инструментом» контроля над средой.

2. Процессы мышления основаны не на чувственных данных, которые можно рассматривать как «заданные», окончательные, которые должны быть организованы, как утверждали кантианцы, в единство апперцепции и которые следует анализировать и приводить в соответствие друг с другом способами, предлагаемыми различными неокантианскими и послекантианскими сторонниками позитивизма. Мышление возникает не из «волшебного» появления подобных данных, а из нашего взаимодействия со средой, из попыток контролировать и переделать эту среду; данные наблюдения, используемые в ходе исследования, сами должны быть получены, отобраны и проверены.

3. Логические формы и модусы умозаключений не являются готовыми вечными формами мышления, а развиваются в процессе его естественной истории.

Излагая свои взгляды на природу мышления, Дьюи начинает — для вида — полемизировать против идеализма, заявляя, что мышление является не деятельностью «умов», созерцающих «полученные» чувственные данные, а результатом взаимодействия между человеком и его средой. Но затем, отбросив эту кажущуюся полемику против идеализма, он немедленно переходит к формулированию таких выводов о законах мышления или логики, которые направлены против материализма. Нет такой вещи, как логическое выражение необходимых правил для правильного отражения объективной реальности в мысли. Задача мышления состоит не в более верном и полном отражении объективной реальности, а в развитии методов и идей, полезных и удобных для данных практических целей. Таким образом, полемика Дьюи против некоторых традиционных теорий идеализма является просто первым шагом в полемике против идеи, согласно которой мысль может или должна отражать субъективную реальностей, значит, первым шагом в аргументации, выводом из которой является повторение основного содержания того самого

идеалистического взгляда, на который Дьюи будто бы нападает.

В этом проявляется основной трюк философии прагматизма вообще. Под прикрытием полемики против идеализма прагматизм всегда направляет свою основную полемику против материализма, чтобы вновь сформулировать — но другими словами — свою идеалистическую точку зрения.

Этот характерный для прагматического «метода» обман был подчеркнут американским философом Гарри Уэллсом[1], который назвал его «трехступенчатым аргументом»: сначала нападение на идеализм; затем утверждение прагматического понятия истины как такого, которое «работает» (в противовес понятию, согласно которому задачей, стоящей перед научной мыслью, является верное отображение объективной реальности); наконец, снова утверждение идеализма, но другими словами.

3. «Натуралистический» взгляд на мышление

Прагматистский взгляд Дьюи на мышление получил название «натуралистического». С точки зрения материализма также необходимо придерживаться «натуралистического» взгляда на мышление в том смысле, что его следует рассматривать как вполне «естественное», как «дело некоторых действительных существований», а не как «чудесную» функцию «ума, дело которого — познавать».

Однако материализм рассматривает мысль не как простое проявление активности конкретных человеческих организмов, «естественно» возникающей из взаимодействия со средой, как инструмент контроля над средой и т. д. Для материализма мысль есть всегда отражение реальности, действительно существующего материального мира, какие бы фантастические формы это отражение ни принимало. Для материализма материя первична, а мысль вторична, производна. Мышление — высшая форма движения материи; оно возникает тогда, когда материя достигает высшей

---

[1] Г. К. Уэллс, Прагматизм — философия империализма, ИЛ, Москва, 1955.

степени своей организации — в человеческом мозгу. Объективный материальный мир — источник всякой мысли, которая всегда является отражением материи, объективной реальности, существующей независимо от ее отражения в мысли.

«Натуралистическое» объяснение мышления, даваемое Дьюи, явно противоречит материалистической точке зрения и отрицает ее. «Натуралистический» взгляд, согласно которому мышление есть проявление активности человеческого организма, Дьюи соединяет с отрицанием объективной реальности как первоисточника наших представлений и идей, а также с отрицанием того, что мысль есть не что иное, как отражение объективной, материальной реальности.

Дьюи громогласно заявляет, будто он отрицает, что «дух», или «сознание», существует как нечто «в себе». Он намеревается показать, что мышление «целиком естественно», что логическое есть продолжение биологического, что мышление есть способ практической активности, инструмент контроля над средой и т. д. Он доказывает, будто все это приводит к смертельному удару по ошибкам идеализма. В действительности же атака Дьюи направлена не против идеализма, а против материализма — против его положения о том, что всякая мысль есть отражение материальной реальности, то есть против самого существа материализма. Прикрываясь дымовой завесой борьбы против учений некоторых идеалистических школ, Дьюи в действительности направляет свой удар против самой сути материализма.

При всем своем «натурализме» философия Дьюи является идеалистической, так как отрицание ею того, что в мыслях отражается объективная реальность и что объективный мир есть источник наших представлений и идей, приводит ее к обратному утверждению, согласно которому все, что существует в объективном мире, порождено и обусловлено самим процессом мышления. Отрицая положение о том, что истинность наших идей состоит в их соответствии объективной реальности, Дьюи приходит к обратному утверждению, согласно которому нет никакой объективной реальности, которая бы соответствовала нашим идеям.

Таким образом, философия Дьюи, которую он рекламирует как «натурализм», находящийся в оппозиции к идеализму, в действительности представляет собой не что иное, как тонкую и завуалированную форму субъективного идеализма. Это — субъективный идеализм в новом одеянии «натурализма», кое-как сшитом из учений Дьюи об организме и его среде, о стимуле и реакции, о логическом как продолжении биологического, об идеях как инструментах практики, об истине как о том, что работает на практике.

Все эта прагматистские учения, которые многим представляются как нечто, открывающее новый путь в философии, в действительности ведут по давно протоптанной идеалистической тропинке, не по новому пути, а по весьма и весьма старой дорожке. Вся словесная эквилибристика «натурализма» Дьюи не в состоянии скрыть его идеалистической сути; полный всякого рода непоследовательностей, прагматизм последователен лишь в одном — в своей борьбе с материализмом.

Мышление как «реакция» на «стимул»

Согласно Дьюи, если мы становимся на натуралистическую точку зрения и отказываемся рассматривать мышление как «нечто в себе», то «у нас нет выбора, за исключением… возможности представлять себе мышление как *реакцию на особый стимул…*»[1]

Позднее этот взгляд на мышление как на «стимул-реакцию» подвергся дальнейшей разработке. Дьюи утверждает, что мышление не является ни «состоянием сознания», ни «функциональным действием» «особого существования», называемого «сознанием»[2]. Предвосхищая точку зрения бихевиористской психологии, он утверждает, что выражение «состояния сознания» должно быть заменено термином «поведение». Мышление следует рассматривать как «внутриорганическое событие», которое является «продолжением внешнеорганических событий», то есть порождается «внешнеорганическими» стимулами.

---

[1] D e w e y, Essays in Experimental Logic, p. 93.

[2] Там же, стр. 221.

Оно служит «средством для выработки отсроченной, но более правильной реакции»[1]. Иными словами, если особенности среды вызывают «внутренний» процесс мышления, то моторная реакция на данный стимул отсрочивается, пока не произойдет «внутриорганическое событие». Этот процесс мышления приводит в конечном счете к выработке «более правильной реакции». Например, я иду по дороге и дохожу до ее разветвления; это вызывает процесс мышления, во время которого я стою неподвижно. В результате процесса мышления я, в конце концов, реагирую на ситуацию, представленную разветвлением дороги, тем, что иду по одной из двух дорог. Таким образом, я оказываюсь в состоянии «более правильно реагировать» на это положение с точки зрения достижения места моего назначения. Конечно, процесс мышления — не исключительно «внутренний» процесс, он не является, как говорит Дьюи, чисто «мозговым». Этот процесс включает различные формы открытого поведения, направленного к тому, чтобы получить «данные» и помочь процессу мышления. Например, я ищу указательный столб, я справляюсь по карте, я ориентируюсь по различным вехам и т. п.

Мышление следует рассматривать в основном как «внутриорганическое событие», происходящее в ответ на «особый стимул». Но это не означает, что процесс мышления не включает в себя различных форм открытого поведения. Тем не менее значение мыслительного процесса состоит в том, что, появляясь в ответ на «особый стимул», он служит «средством для выработки отсроченной, но более правильной (моторной) реакции» на этот стимул.

Что же тогда представляет собой тот тип ситуации или «особый стимул», который вызывает мышление? Ибо ясно, что не всякий стимул вызывает мышление.

Дьюи говорит, что мышление возникает «вследствие появления несовместимых факторов внутри эмпирической ситуации», то есть оно возникает тогда, «когда происходит что-то серьезное, обусловленное действительным разладом… когда ситуация становится напряженной»[2].

---

[1] D e w e y, Essays in Experimental Logic, p. 227.
[2] Там же, стр. 10, 11.

Мышление возникает «из усилий найти выход из какого-то затруднения, действительного или угрожающего»[1]. Успешное мышление превращается в знание, и «определить место знания в опыте, условия его возникновения и действия значит установить, что, поскольку знание появилось в результате затруднений человека, оно подтверждается как реконструирующее условия, вызвавшие эти затруднения»[2].

Смысл этих замечаний станет ясным, если взять в качестве иллюстрации пример, который я приводил относительно мыслительного процесса, вызванного разветвлением дороги. Здесь имеются «несовместимые факторы» — две дороги, из которых только одна может быть правильной; здесь есть «действительный разлад», и «ситуация становится напряженной»; я не могу идти одновременно по обеим дорогам, а должен идти по одной из них. Находясь под влиянием «особого стимула» этого напряженного положения, я должен решить, по какой дороге идти, и мое мышление есть усилие «найти выход из затруднения», в котором я оказался. Дьюи ссылается на аналогичный пример (приводимый мною ниже) относительно человека, который должен был «крепко подумать», так как он заблудился в лесу[3].

Рассматривая мышление как «внутриорганическое событие», вызванное стимулом напряженной ситуации и ведущее к отсроченной, но более правильной реакции на эту ситуацию, Дьюи признает в качестве *единственных* связей между мыслями как «внутриорганическими событиями» и внешним (или внешнеорганическим) миром: 1) связи между особым стимулом и реакцией, которую он вызывает, и 2) связи между напряженной ситуацией и окончательным типом поведения, который вырабатывается для разрешения этой напряженной ситуации.

Это означает, что под прикрытием мнимой полемики против идеализма и употребления псевдонаучной фразеологии о «стимуле», «реакции», «внутриорганическом» и «внеорганическом» Дьюи вынужден отказаться от какого

---

[1] D e w e y, Essays in Experimental Logic, p. 23.
[2] Там же, стр. 73.
[3] См. там же, гл. 8.

бы то ни было научного взгляда на природу, на развитие мышления и отношение между мыслями и вещами и заложить основу для нового утверждения идеализма.

Генезис мышления в общественном производстве

а) Дьюи неоднократно утверждает, что мышление возникает тогда, «когда ситуация становится напряженной», «вследствие появления несовместимых факторов внутри эмпирической ситуации», «из усилия найти выход из какого-то затруднения». Конечно, мы должны упражнять мысль на таких случаях. Но дают ли эти утверждения что-либо приближающееся к адекватному изображению генезиса мышления? Все животные постоянно и неизбежно сталкиваются с «напряженными ситуациями», и тем из них, которые выживают, удается выработать типы поведения, более или менее успешно разрешающие подобные ситуации. Однако они вовсе не мыслят. Рефлективное или понятийное мышление является специфически человеческой деятельностью. Его генезис и природа обусловлены тем, что́ является специфически человеческим.

В своей работе «Логика, теория исследования» Дьюи говорит о «биологическом лоне» мышления и о том, что «логическое» (то есть процессы понятийного мышления) «связано с биологическим в единый процесс непрерывного развития». Он имеет в виду способ, каким функция мышления развивается из «естественных» взаимодействий человеческого организма с его средой. «Организм, — настаивает он, — живет *не* в среде, он живет посредством среды»[1]. Таким образом, мышление возникает в силу того, что мы живем «посредством» нашей среды, и служит нам для того, чтобы найти способ преодолеть возникающие в этой жизни «затруднения».

Однако следует отметить, что мыслящий человеческий организм приобрел некоторые важные биологические атрибуты, а именно — мозг и руки, которые развились из мозга и рук высших обезьян (стоящих в процессе эволюции на одну ступень ниже человека), но принадлежат только человеку. Без рук мозг принес бы нам мало пользы,

[1] Dewey, Logic, p. 25.

а без мозга мы не могли бы мыслить. Так логическое развилось из биологического благодаря человеческим рукам и мозгу.

Но этот способ, каким человек использует свой мозг и свои руки в коллективном общественном производстве, непосредственно ведет к такому положению, в результате которого существование человека перестает быть просто «биологическим». Человек живет в соответствии не только с биологическими, но и с общественными законами. И именно в общественной жизни человека, основой которой является общественное производство, возникает и развивается мышление. Следовательно, говорить о «биологическом лоне» мышления, как если бы мышление возникло и развилось из биологических отношений организма и среды, значило бы игнорировать тот важный факт, что мышление человека возникает именно тогда, когда человек в процессе своего становления выходит из сферы биологического и начинает свое общественное существование и свою общественную эволюцию.

Таким образом, «натурализм» Дьюи, его рассуждения о «биологическом лоне» мышления потребовались ему для того, чтобы затушевать истинно общественный характер мышления и рассматривать общественную деятельность человека и общественные взаимоотношения как биологическую деятельность и биологические отношения. Выдавая этот обскурантизм за «натурализм», Дьюи пытается придать ему «научный» и «прогрессивный» вид. Но его «натурализм» является не научным, а обскурантистским, не прогрессивным, а глубоко реакционным.

Именно этот тип «натурализма», этот «биологический» взгляд на человека, на деятельность и взаимоотношения людей в других контекстах проявляется в расизме и в доктринах евгеники. Имеется непосредственная, хотя на первый взгляд и неочевидная, связь между философским «натурализмом» Дьюи и теми формами человеконенавистничества и погромной практики реакционеров, которые вместе с «натуралистической» философией широко распространены в США.

Рассмотрев «биологическое лоно» мышления, Дьюи посвящает главу «культурному лону». Конечно, он отлично

знает, что человек — «общественное животное». Он выражает это, говоря, что среда человека является не просто физической, но также и культурно-социальной и что деятельность человека видоизменяется в культурном отношении. «Превращение биологического поведения в интеллектуальное поведение, обладающее логическими свойствами, — пишет он, — есть результат того факта, что индивиды живут в культурной среде». Дьюи посвящает эту главу главным образом роли языка в генезисе и «поведении» (conduct) мышления. Однако мышление он рассматривает не столько в связи с «культурным», сколько в связи с «биологическим лоном»; он игнорирует основные характерные черты человеческой социальной деятельности, человеческого общества и его развития, определяющие тот факт, что люди сами создают свою культурную среду и начинают мыслить.

Люди, обладающие руками и мозгом, но в других отношениях биологически не столь хорошо «снаряженные», как многие животные, смогли научиться изготовлять и применять различные орудия для защиты от врагов, добывания пищи и обеспечения тепла, то есть производить средства существования. Орудия труда — результат *общественной* деятельности; их изготовление и употребление предполагает общественное сотрудничество между индивидами и в свою очередь ведет к новым, специфически человеческим формам общественной организации и общественного развития. Именно по мере того, как люди научились применять орудия для производства средств существования, возникали человеческие общества и культура. Мышление возникло и развилось благодаря тому же самому процессу. Люди становились способными мыслить в том же самом процессе эволюции, в котором они стали применять свои руки для изготовления орудий труда.

Этот вопрос рассматривался в свое время Марксом и Энгельсом, употреблявшими слово «труд» для обозначения производства и применения орудий человеком. Так, в одной из глав «Диалектики природы», озаглавленной «Роль труда в процессе превращения обезьяны в чело века», Энгельс писал: «Труд… первое основное условие

всей человеческой жизни, и притом в такой степени, что мы в известном смысле должны сказать: труд создал самого человека»[1].

Это положение является развитием того, что Маркс и Энгельс сформулировали ранее в своей совместной работе «Немецкая идеология»: люди «начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самоё свою материальную жизнь»[2].

Энгельс отмечает далее, что именно труд — общественное производство и употребление орудий для производства средств существования — расширял «с каждым новым шагом вперед кругозор человека. В предметах природы он постоянно открывал новые, до того неизвестные свойства. С другой стороны, развитие труда по необходимости способствовало более тесному сплочению членов общества, так как благодаря ему стали более часты случаи взаимной поддержки, совместной деятельности, и стало ясней сознание пользы этой совместной деятельности для каждого отдельного члена. Коротко говоря, формировавшиеся люди пришли к тому, что у них явилась *потребность что-то сказать* друг другу… это объяснение возникновения языка из процесса труда… является единственно правильным…»[3]

Дьюи признает, что «естественное» развитие мышления неотделимо от развития языка как средства общения. Но он замалчивает, что «лоно» — употребляя его собственное выражение — человеческого общества и культуры, языка и мышления следует искать в том факте, что сотрудничество людей для производства средств существования осуществляется в форме общественного труда, посредством производства и употребления орудий труда.

Дьюи говорит, что если мы отказываемся рассматривать мышление как «нечто в себе», то «у нас нет иного выбора», кроме как рассматривать мышление в качестве

---

1 Ф. Энгельс, Диалектика природы, стр. 132.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 19.

3 Ф. Энгельс, Диалектика природы, стр. 134.

«реакции на особый стимул», как способ поведения, употребляемый в том случае, когда «ситуация становится напряженной». Но это — ложная антитеза. Мы не рассматриваем мышление как «нечто в себе», но мы не рассматриваем его и просто как «реакцию» на данную затруднительную «ситуацию», подготовляющую способ для соответствующих типов поведения, чтобы «найти выход из затруднения».

Рассматривать мышление как «реакцию» на данные условия среды значит не понимать сущности мышления как особой стороны человеческой деятельности, так как люди благодаря труду не только реагируют на данную среду, но сознательно изменяют ее и во многих отношениях создают свою собственную среду. Мышление возникает не просто из внешних обстоятельств, «несовместимые факторы» которых требуют реакции, но потому, что труд человека и развитие общественной организации людей ставят интеллектуальные проблемы. Именно это обусловливает генезис мышления и формы, принимаемые мышлением в его развитии.

Когда Дьюи рассматривает мышление лишь как «реакцию на стимулы», исходящие из специфических напряженных ситуаций окружающей среды, он отрицает реальную материальную основу мышления так же, как это делает оспариваемая им «идеалистическая» точка зрения, рассматривающая мышление как работу «ума», чье дело «познавать».

Мысль как отражение действительности

б) Рассматривая процессы мышления только как ответ на «особые стимулы» и как средство выработки типов поведения, соответствующего подобным стимулам, Дьюи отрицает, что мысль отражает и воспроизводит внешнюю действительность. Его «натурализм» представляет мышление исключительно как средство выработки типа поведения, «отсроченной, но более правильной реакции» на «особый стимул».

Согласно этому взгляду, говорить о мыслях как отражении действительности или отражении мира в мышлении значит впадать в «идеалистическую» ошибку, рассматри-

вая мышление как «нечто в себе». Однако, наоборот, этот взгляд сам сливается с идеализмом в отрицании действительной связи мысли с объективным, материальным миром, отражаемым в мышлении.

Понятийное мышление возникает и развивается на основе общественного производства. Этот факт определяет характерную черту понятийного мышления, состоящую в том, что оно не ограничивается выработкой типов поведения, а воспроизводит в понятиях внешний мир, материальные вещи и взаимоотношения людей, то есть создает понятийное или идеальное изображение действительности.

Дьюи утверждает, что термин «сознание» следует заменить термином «поведение»; мышление нужно рассматривать не как процесс отражения внешнего мира в сознании, а как выработку типов поведения. Это означает отрицание основного факта общественного поведения людей, а именно процесса труда, в котором порождаются формы сознания и осуществляется отражение внешнего мира в мышлении.

Сознательный характер процесса труда подчеркивается Марксом в следующем хорошо известном отрывке из «Капитала»:

«Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека. Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, т. е. идеально»[1].

Процесс труда включает производство идей, отражающих предметы и процессы, с которыми люди сталкиваются в своей общественно-производственной деятельности, результаты, к которым они стремятся, и те взаимоотношения, в которые они вступают друг с другом в процессе производства.

---

[1] К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 185.

Это не означает, что люди «чудесно» одарены сознанием, которое, по выражению Дьюи, есть «нечто в себе». Понятийное сознание возникает совершенно естественно из общественной деятельности человеческих организмов, имеющих мозг и руки и сотрудничающих между собой в применении орудий для производства средств своего существования.

С момента использования рук для общественного производства мозг человека стал развивать то, что Павлов назвал «сигнальной системой речи», упражняя которую, человек не только сознает вещи и свои отношения с вещами — через ощущения, подобно другим животным, — но образует понятия о вещах и процессах и свойствах и отношениях вещей и процессов, с которыми он имеет дело в своей многообразной практической деятельности. Так начинается выработка понятий и понятийного представления о мире. Люди начинают думать. И их мысль является отнюдь не простым механизмом для выработки замедленных, но более адекватных реакций на особые стимулы, а формой сознания сложных отношений между человеком и внешним миром — воспроизведением, отражением или представлением о мире, выработанным человеческим мозгом, действующим в условиях человеческого общественного производства.

Люди не просто изобретают идеи в ответ на ряд особых стимулов, исходящих из внешних условий. Понятийное мышление происходит из общественного труда, и образование понятий обусловлено, далее, совокупностью общественных отношений, в какие люди вступают в процессе производства. Так образуются не отдельные понятия о том и об этом, но способы мышления, системы идей, идеологии, соответствующие разным стадиям в развитии производственных отношений общества и воспроизводящие пути отражения материального мира в мышлении людей, имеющих в своем распоряжении определенные производительные силы и вступивших в определенные общественные производственные отношения.

Законы производства и развития человеческого сознания в высшей степени сложны. Но в основе всего этого процесса лежит материальная база. И рассматриваемый в его целостности — и с точки зрения отдельного мыслителя

и с точки зрения общественного производства идей и идеологий, — этот процесс имеет ту основную характерную черту, что представляет собой, как сказал Маркс, «не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»[1].

«Натуралистический» взгляд Дьюи на мышление — под видом «научных» нападок на идеалистические взгляды на мышление — является в сущности повторением идеалистического взгляда, отрицающего, что мысль отражает материальный мир, существующий независимо от всякой мысли. Начав с отрицания того, что мысль является «чем-то в себе», и рассматривая ее как особую «реакцию» на особый «стимул», Дьюи продолжает рассматривать мысль как «нечто в себе», поскольку он отрицает, что мысли человека являются отражением объективного мира и действительных условий материального существования человека.

4. Знание и истина

В первой главе «Поисков достоверности» Дьюи говорит, что основной ошибкой прежних теорий познания было отделение человеческого знания от человеческой практики.

Практика, продолжает он, всегда сопровождается риском и неопределенностью, люди же стремятся найти в знании что-то абсолютно достоверное, не сопровождаемое какими-либо случайностями практической жизни. Поэтому в качестве объекта знания они пытались найти нечто вечное и неизменное. Но это иллюзорные поиски. Задача состоит скорее в том, чтобы принять случайности практической жизни и сократить их число до минимума, достигнув знания, которое бы обеспечило нам большую практическую власть. «Поиски достоверности превращаются в поиски метода достижения власти»[2]. Достоверность, которой обладает знание, является не «абсолютной» достоверностью, воображаемой философами-идеалистами, а «практической достоверностью». Она достигается путем экспериментальных методов, путем «исследования».

---

[1] К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 19.
[2] Dewey, Quest for Centainty, p. 124.

К теориям, утверждающим существование «абсолютно» достоверного знания, Дьюи совершенно справедливо относит не только теории трансцендентализма, утверждающие, что мы обладаем неэмпирическими формами знания, но также взгляды тех позитивистов (таких, как Бертран Рассел), которые полагают, что мы обладаем абсолютно достоверным эмпирическим знанием, а именно — «непосредственным» знанием наших чувственных данных (которые Рассел называет «знанием посредством ознакомления»)[1]. В противовес подобным взглядам Дьюи пишет:

«В каждом конкретном случае знание представляет результат определенного особого исследования... Знание... есть название для результатов компетентных исследований... Для того чтобы стать знанием, этот результат должен быть *настолько* определенным, чтобы быть пригодным в качестве средства дальнейшего исследования; но быть настолько определенным, значит не быть предметом пересмотра в дальнейшем исследовании»[2].

Знание как «гарантированное утверждение»

Согласно Дьюи, методы «компетентного» исследования, дающие результаты, которое можно определить как «знание», были открыты и все еще продолжают открываться в процессе общественной эволюции. «Мы знаем, — пишет он, — что одни методы исследования лучше других, точно так же, как одни методы хирургии, ведения сельского хозяйства, строительства дорог, навигации и т. д. лучше, чем другие методы... Это — методы, испытание которых показывает до настоящего времени, что они — лучшие методы для достижения определенных результатов»[3]. Надежность подобных методов хорошо проверена, и они дают результаты, обладающие «практической гарантией», выраженной в том, что их называют «знанием».

Это означает, что, согласно Дьюи, методы «компетентного исследования» возникают просто на основе «испытаний и ошибок». Испытывая все виды «методов», мы находим

---

[1] См. Dewey, Logic, ch. 8.
[2] Там же, стр. 8—9.
[3] Там же, стр. 104.

среди них некоторые методы, которые для отдельных целей «работают» лучше других, — они приводят к желательным результатам. И, таким образом, мы принимаем их лишь временно и условно. Это не методы, принятые потому, что они обладают рациональной основой, а просто пробы. Так, Дьюи с самого начала отрицает, что методы получения знания имеют какую-либо рациональную основу в качестве методов правильного отражения объективной реальности в идеях человека.

Дьюи сопоставляет свой собственный взгляд на знание с «доктриной» о том, что познание есть постижение или восприятие действительности без всякого изменения ее предшествующего состояния…» и что «познание является актом не постороннего зрителя, а участника природной и общественной жизни»[1]. Мы обладаем знанием как раз настолько, насколько обладаем идеями — результатами исследований, — на которые опыт учит нас полагаться в практическом смысле.

Основная особенность знания, согласно Дьюи, состоит в том, что оно ведет к успешной практике. Мышление является подготовкой к определенной форме поведения. Оно дает знание, когда следует определенным, хорошо испытанным методом, и приобретает, таким образом, максимальную практическую надежность. Именно эта практическая надежность, а не соответствие мыслей объектам, отраженным в мышлении, составляет для Дьюи основную черту знания.

Можно было бы предположить, что практическая надежность должна быть результатом соответствия мышления действительности, точно так же как соответствие мышления действительности должно было бы проверяться его надежностью на практике. Тем не менее Дьюи противопоставляет свой взгляд, согласно которому практическая надежность является признаком знания, другому взгляду, что, будучи знанием, наша мысль соответствует объективной действительности. Он утверждает, что точно так же, как знание не является «восприятием действительности» «зрителем», оно не имеет действительного объекта, независимого от акта познания.

---

[1] Dewey, Quest for Centainty, p. 188.

«Предположение, что истинный и действительный объект знания предшествует акту познания и независим от него», является, по Дьюи, основной ошибкой. «Подлинный объект знания заключен в следствиях целенаправленного действия... Предсуществующая реальность-прообраз (archetypal antecedent reality) не является образцом, которому могут соответствовать заключения исследования... Познанные объекты существуют как следствия целенаправленных действий, а не как результат соответствия мышления или наблюдения чему-то предшествующему»[1].

Основную отличительную особенность знания Дьюи определяет следующим образом: знание есть «гарантированное утверждение» («warranted assertibility»)[2]. Это означает, что мы знаем то, для утверждения чего имеем «практическую гарантию», то есть возможность действовать. Ио из этого не следует, что все, известное нам, установлено как соответствующее объектам, с которыми мы имеем дело (и которые Дьюи называет «действительностью-прообразом»). Это означает только, что знание есть результат исследования, применяющего компонентные методы, и что на него можно положиться при его использовании для практических целей. Что касается «объекта знания», или «того, что мы знаем», то это — не материальная действительность, а скорее «следствия целенаправленного действия».

Согласно Дьюи, наше знание не раскрывает перед нами все более и более сложной и верной картины материальной вселенной и нашего места в ней, не раскрывает объективных законов движения природы и общества, а скорее разрабатывает все более сложный и эффективный аппарат для исчисления последствий наших действий. В этом отношении Дьюи следует за Пирсом и Джемсом, исправляя традиционный позитивизм, полагавший, что теории, убеждения, знание являются правилами для предсказывания ощущений, — утверждением, что они являются скорее «правилами для действия».

Это толкование знания как гарантированного утверждения задало много работы американским последователям

---

[1] Dewey, Quest for Centainty, p. 188.
[2] Dewey, Logic, p. 9.

Дьюи, которые должны были объяснить, что он подразумевал под ним. Но об этом бесполезно просить и самого Дьюи. Ни одно из его высказываний не является ясным и недвусмысленным, и кажется, что словесная неясность и двусмысленность входят в самую сущность этой теории познания.

Истина как соответствие между планом и его осуществлением

Следует заметить, что объяснение, которое Дьюи дает познанию, тесно связано с его взглядом на истину, очевидно, потому, что все, что познано, должно быть истинно. Я еще вернусь к его высказываниям по этому вопросу.

В «Очерках по экспериментальной логике» Дьюи пишет, что ученый должен рассматривать истину как то, «что принимается на основании соответствующего доказательства»[1]. По-видимому, он считает, что данное утверждение должно быть принято всеми учеными без всякого доказательства. Однако это необходимо еще выяснить. Рассмотрение данного вопроса поможет оценить взгляды Дьюи на знание и истину.

Правильно, конечно, что ученый считает истинным только то, «что принимается на основании соответствующего доказательства». В отношении того, что не имеет соответствующего доказательства, он воздержится от какого бы то ни было суждения. Однако это не означает, что для науки быть истинным, быть *истиной* — то же самое, что быть принятым на основании соответствующего доказательства.

Рассмотрим, например, следующее суждение: «На планете Марс имеется жизнь». Так как в пользу этого суждения или против него не имеется соответствующих доказательств, то ученый, конечно, не станет связывать себя утверждением, что оно истинно или ложно. Но он в то же время допускает, что оно *может* быть истинным, то есть истинным в *настоящее время,* несмотря даже на то, что соответствующее доказательство пока отсутствует. Если же какой-либо астроном найдет соответствующее доказательство, то это суждение войдет в список суждений, которые

[1] Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 63.

наука считает истинными. Но немногие ученые сказали бы, что ни одно суждение не является истинным до тех пор, пока оно не войдет в этот список.

Таким образом, суждение «На планете Марс имеется жизнь» может быть истинным, если даже мы до сих пор не имеем достаточных доказательств его истинности. Это суждение истинно, если на Марсе *есть* жизнь, то есть если то, что Дьюи назвал бы «действительностью-прообразом» (то есть Марсом), уже *до* нашего исследования породило живые организмы. Истина — это одно, а ее доказательство — другое. Но Дьюи последовательно — или, лучше сказать, настойчиво — отказывается проводить подобное различие.

Говоря о «соответствии или согласии» между суждением, которое обыкновенно считают составляющим истину, и фактом, он устанавливает, что это «соответствие или согласие подобно соответствию между изобретением и условиями, для которых изобретение предназначалось»[1].

Эта фраза раскрывает его мысль. Радио, например, является изобретением, предназначенным для связи, и оно действительно служит для этого, то есть соответствует условиям, для которых предназначалось. Точно так же суждения относительно радиоволн помогают нам конструировать полезные радиоприборы. По мнению Дьюи, истинность этих суждений заключается в том, что они действительно помогают нам. Мы якобы не вправе говорить, что эти суждения описывают объективные физические процессы, которые мы можем научиться использовать для целей связи. Истинные суждения, «хотя они и принимаются на основании соответствующего доказательства», являются тем не менее «изобретениями», то есть словесными изобретениями, приспособленными для того, чтобы направлять наше поведение в сторону определенных целей, и их истинность состоит в том, что эти цели действительно достигаются с их помощью. Чтобы по данному вопросу не было каких-либо недоразумении, Дьюи посвящает целую главу теме «Контроль над идеями посредством факта»[2]. В этой главе приводится

---

[1] Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 24.
[2] Там же, гл. 8.

упоминавшийся выше эпизод относительно человека, заблудившегося в лесу. К счастью, этот человек имел «идею о пути домой», и, действуя согласно этой идее, он сумел — к концу этой главы — вернуться домой. Идея заблудившегося человека о пути домой, говорит Дьюи, оказалась, таким образом, истинной. Его идея о дороге через лес была проверена посредством фактов.

Можно ли поэтому сказать, что идея, на основе которой заблудившийся в лесу человек планировал свою дорогу домой, соответствовала действительному объективному расположению леса?

Никоим образом, отвечает Дьюи, потому что это означало бы постулировать лес, как «предсуществующую реальность-прообраз» или как «модель, которой должны соответствовать выводы исследования». Согласие или соответствие его идеи с фактом было «согласием только между планом и его осуществлением».

Точно так же, вероятно, путешественник по Лондону, Нью-Йорку или Москве, изучающий карту подземной железной дороги с целью достичь какого-то места назначения, не должен считать, что карта соответствует каким-то туннелям-прообразам, существующим «заранее» под его ногами. Он должен рассматривать ее просто как план действий, который многие горожане находят полезным и к которому он также может относиться с доверием.

Конечно, карта служит и предназначена служить в качестве плана действий. Но неизменный успех путешествий, правильно планируемых на основе такой карты, обязан исключительно тому факту, что карта соответствует — и составлялась так, чтобы соответствовать, — «предсуществующей реальности-прообразу», а именно подземной железной дороге.

При рассмотрении подобных примеров кажется, что те ученые и люди действия, о которых пишет Дьюи, блуждают по лесам или путешествуют по железным дорогам, не обладающим «предсуществующей реальностью». Они отличаются от существ, фигурирующих в других писаниях субъективных идеалистов, тем, что делают значительно больше, чем «наблюдают». Они реагируют на стимулы, составляют планы и выполняют их. Они озабочены своими житейскими

делами. Но мир, в котором они живут, представляется, тем не менее, таким же неуловимым, как мир «чувственных данных» или «чистого опыта».

Не удивительно поэтому, что истолкование Дьюи знания и истины чрезвычайно запутано.

В «Логике» Дьюи идет еще дальше в «развитии» своих взглядов на истину, открыто отрицая, что «суждения» вообще бывают истинными или ложными. Он говорит, что суждения следует рассматривать как «средства», и «поскольку средства не бывают ни истинными, ни ложными, — ни истинность, ни ложность *не являются* свойством суждений. Средства бывают эффективные или неэффективные, уместные или неуместные, экономные или расточительные…»[1] Отсюда делается вывод, что не само суждение, но акт утверждения его является истинным или ложным. Этот акт утверждения является истинным в том случае, когда он представляет собой результат компетентного исследования и ведет к достижению целей, к которым было направлено исследование.

Действительное значение этой точки зрения на истину можно выявить путем рассмотрения одного простого примера. Возьмем суждение, впервые выдвинутое историком-прагматистом Джоном Фиске и в дальнейшем часто повторявшееся: «Очевидное предназначение США состоит в господстве над миром».

Прагматистская «логика» объявляет, что речь идет вовсе не об «истинности» этого суждения в смысле наличия какой-либо основы для него в объективной реальности. Это — просто эффективное или неэффективное, уместное или неуместное средство обеспечения некоторой желаемой цели; допустим, эта цель — мировое господство. Указывает ли «компетентное исследование», то есть процесс его испытания, что это средство эффективно для данной цели? Да, указывает, потому что повторное утверждение этого предложения, сопровождаемое другими «эффективными» и «уместными» мерами, вызвало определенные положительные результаты во многих отношениях. Следовательно, утверждение этого предложения является истинным.

---

[1] Dewey, Logic, p. 287.

Прагматистская логика и теория истины оправдывают подобные утверждения. И это, конечно, является реальной основой утверждения — и притом постоянного утверждения — прагматистской логики и теории истины.

5. Существование материального мира

Дьюи говорит о действиях мышления и познания как о естественных действиях людей, представляющих особый вид живых организмов, населяющих Землю. Он говорит при этом так, как будто исходит из действительного существования людей, Земли и всего материального мира и как будто дает объективное объяснение каких-то вещей, существующих в действительности.

Другими словами, Дьюи рассуждает так, как если бы его объяснение приблизительно соответствовало тому, что имеет место в самой действительности, не зависимой от его мысли об этом и от его исследования. Однако он тут же заявляет, что результаты «исследований» (которые должны включать его собственные «исследования» относительно мышления) не соответствуют и не могут соответствовать «предсуществующей реальности», что «познанные объекты» «существуют лишь как следствия целенаправленных действий».

Но если мышление и познание являются «естественными» действиями людей, что я считаю совершенно правильным, то следует искать такое объяснение мышления и познания, которое допускает, что наши мысли отражают объективную действительность и что наше исследование доставляет знание, являющееся знанием объективной действительности. Дьюи не дает такого материалистического объяснения, в результате чего получается субъективный идеализм и притом выраженный с максимальной туманностью.

Эта неясность у Дьюи до того велика, что читатели его объемистых сочинений в недоумении спрашивают, считает ли он, что вселенная, в которой мы живем, существует. В одном месте он говорит так, как если бы она существовала, но затем определяет существование ее и наше знание о ней лавиной фраз, ведущих лишь к одному ясному выводу, а именно, что Земля, в конце концов, по его мнению, вовсе не существует.

В «Очерках по экспериментальной логике» Дьюи рассуждает о мире «как о логической проблеме»[1].

«Сомнительным является не существование мира, а действительность определенных, привычных (хотя бы и полученных путем умозаключений) взглядов на вещи в нем. Сомнение вызывает не *мир* здравого смысла.., а *здравый смысл,* как комплекс взглядов на особые вещи… Следовательно, в действительном процессе исследования мы никогда не подвергаем сомнению существование мира и не можем делать этого, не противореча самим себе. Мы сомневаемся лишь в некоторой общепринятой части «знания», лишь в какой-то особой вещи, принадлежащей этому миру, и тогда начинаем работать как можно лучше, чтобы исправить это»[2].

Итак, мир существует; в этом нет никакого сомнения. Однако когда дело доходит до «подлинности определенных, привычных (хотя и полученных путем умозаключений) взглядов на существующие в нем вещи, то это — особая статья. И Дьюи определяет наши взгляды, продиктованные «здравым смыслом», «относительно особых вещей» таким образом, что самое существование «мира здравого смысла» не только ставится под сомнение, но и совершенно определенно отрицается.

Определение неопределенного

Для взгляда Дьюи относительно существования материального мира прежде всего характерно, что мир он считает «неопределенным». Каков бы ни был род существования мира, это — «неопределенное» существование.

Сведение Дьюи существования реальных объектов к состоянию бесформенной неопределенности связано с его взглядом, что «объекты знания» некоторым образом «конструируются» действиями познания. В нескольких местах своей «Логики» Дьюи говорит так, как будто это «конструирование» «объектов знания» представляет собой процесс превращения предшествующего неопределенного материала

---

1 Dewey, Essays in Experimental Logic, ch. 11..
2 Там же, стр. 302.

в новые объекты, а более точно — как будто это является созданием чего-то определенного из того, что прежде было бесформенным и неопределенным.

Объекты и их свойства становятся нам известны, говорит Дьюи, в результате процесса «исследования». Об этом процессе исследования он говорит следующее: «Исследование производит *экзистенциальное* преобразование и реконструкцию материала, с которым оно имеет дело; результат преобразования… есть превращение неопределенной, проблематической ситуации в определенную, твердо решенную»[1].

В соответствии с этим взглядом Дьюи дает следующее определение процесса «исследования»: «Исследование есть контролируемое или целенаправленное превращение неопределенной ситуации в такую ситуацию, которая настолько определенна в своих отличительных особенностях и отношениях, что превращает элементы первоначальной ситуации в единое целое»[2]. И далее: «Суждение есть превращение предшествующей, экзистенциально неопределенной или нерешенной ситуации в определенную»[3]. Он утверждает, что «исследование производит экзистенциальное преобразование». Лишь в одном отношении данное положение совершенно верно, именно в том, что оно противоположно, например, тем критикуемым Дьюи взглядам, согласно которым приобретение знания состоит в простом «пассивном восприятии». Во-первых, «экзистенциальное преобразование» производится в исследовании, поскольку там имеет место превращение во взаимоотношениях, существующих между нами и внешними объектами. Когда мы приобретаем знание о каком-либо объекте, то этот объект, прежде нам не известный, становится известным; его природа и свойства, которые прежде были для нас неопределенными и проблематичными, теперь определены нами. По выражению Энгельса, «вещь в себе» превратилась в «вещь для нас».

Во-вторых, это преобразование предполагает, что мы производим с данным предметом какие-то действия.

---

[1] D e w e y, Logic, p. 159.
[2] Там же, стр. 105.
[3] Там же, стр. 220.

Возьмем, например, исследование составных частей воды, которое заключается в выделении двух образующих ее элементов: кислорода и водорода. В этом случае мы действительно разложили, уничтожили воду и вместо нее остались кислород и водород. Возьмем, далее, исследование звезд, производимое посредством астрономических приборов. В этом случае мы не изменяем звезды, а производим действия с исходящим от них светом.

Во всех этих случаях производится «экзистенциальное преобразование», посредством которого мы получаем результаты, делающие для нас определенным то, что раньше было неопределенным. Например, мы определили, что вода состоит из кислорода и водорода или что данная звезда имеет такую-то величину и находится на таком-то расстоянии от Земли и т. д.

Таким образом, «экзистенциальное преобразование», производимое исследованием, обладает следующими характерными чертами:

1) мы делаем некоторые вещи объектами исследования и получаем определенные изменения, определенные результаты;

2) вследствие этого устанавливается новое взаимоотношение между нами и внешними объектами, благодаря которому мы больше узнаем об этих объектах. Неопределенная идея превращается в более определенную, и вместе с этим наша практическая беспомощность или неуверенность в отношении некоторых объектов и процессов превращается в уверенность и знание того, что нужно сделать и чего следует ожидать.

Однако Дьюи думает иначе. Он пишет, что когда мы достигаем определенных результатов путем действий, выполняемых в процессе исследования, то мы будто бы создаем такой характеризуемый определенными чертами «объект знания», который прежде не существовал. Когда мы разлагаем воду на кислород и водород, мы будто бы создаем ситуацию, при которой вода состоит из кислорода и водорода, тогда как прежде это была просто вода, не определенная в отношении своего состава.

Но вода всегда состояла из кислорода и водорода. Поэтому созданная нами ситуация есть, скорее, такая ситуация,

при которой мы можем лишь узнать, как выделить две составные части воды, и тем самым определить, из каких элементов она состоит.

Следовательно, Дьюи смешивает то видоизменение отношения между нами и объектом, которое происходит в силу нашего воздействия на объект и благодаря которому мы получаем об этом объекте более определенную идею, выражаемую нами посредством результатов наших действий, с созданием объекта нового рода — «объекта знания». Дьюи, по-видимому, считает, что познание объекта — это создание нового объекта. Определение свойств объекта приводит, по мнению Дьюи, к созданию нового объекта с этими определениями. Причем эти определения вообще не существуют в «предшествующей» ситуации, которая была «экзистенциально-неопределенной».

Таким образом, говоря о «существовании мира», которое «не вызывает сомнения», Дьюи скорее всего имеет в виду существование совершенно «неопределенного» мира; всякое определение, всякое различие и соединение вносятся в этот мир нами. Перед нами один из новых вариантов идеализма Канта.

«Грубое существование»

Итак, согласно Дьюи, неопределенный мир определяется нами в процессе исследования, когда мы создаем определенные объекты знания. Он добавляет, что отправным пунктом нашего исследования до того, как оно создает объекты знания, является просто «грубое существование».

«Некоторые грубые существования, обнаруженные или открытые мышлением, но никоим образом не состоящие из мысли или какого-либо мыслительного процесса, ставят все проблемы для размышления и, следовательно, служат для испытания его умозрительных результатов», — пишет Дьюи. И продолжает: «Утверждают, что эти грубые существования не эквивалентны ни объективному содержанию ситуаций — технологических, художественных или общественных, из которых возникает мышление, — ни познаваемым вещам — объектам знания»[1].

---

[1] Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 35.

Хотя «грубые существования» и составляют отправной пункт познания, они тем не менее не являются объектами знания. Последние создаются лишь в процессе исследования.

Дьюи говорит, что эти «грубые существования» можно сравнить с «рудой», которую превращают в изделие. Они являются просто «средством» для изготовления полезного готового продукта — объекта знания. Более того, они существуют только «в особом сосуществовании, в ситуации, в которой они возникают и действуют». Подобно руде, они «извлекаются» нами для определенных целей, но в противоположность руде они существуют лишь в процессе извлечения и использования[1].

В этих туманных рассуждениях о «грубых существованиях» Дьюи проводит различие, с одной стороны, между готовым или наполовину готовым продуктом знания — объектом знания, который конструируется и создается нами в процессе исследования, и, с другой стороны, «рудой», или грубым отправным пунктом познания, который — каков бы он ни был — не является определенным объектом знания.

Дьюи и его последователи считают эго «эволюционной» теорией познания. Дьюи говорит, что существует «преемственность развития» от «биологического» к «логическому». И эти изменения «принимают в предметах человеческого опыта форму истории или ряда изменений, характеризуемых развитием или ростом»[2].

Но что представляет собой подобная «история» «развития»? Согласно Дьюи, это процесс, посредством которого мы так или иначе переходим от извлечения необработанного сырого материала, которым мы просто обладаем как «средством» или «инструментом» познания, к конструированию из этого сырого материала объектов знания. «Предметы человеческого опыта» становятся существующими только к завершению этого процесса, они являются конструированными объектами знания.

Как ни пытается Дьюи приукрасить эту «эволюционную» теорию о взаимодействии организма и среды или

---

[1] См. Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 38.
[2] Dewey, Problems of Men, p. 198.

о переходе биологического в логическое, эта теория все же остается лишь формой субъективного идеализма.

«...весь небесный хор и все убранство земли, одним словом, все вещи, составляющие вселенную, не имеют существования вне духа, — писал Беркли, —... их *бытие* состоит в том, чтобы быть воспринимаемыми или познаваемыми»[1]. Дьюи соглашается с Беркли. Он говорит, что предметы человеческого опыта существуют только как завершение процесса развития или роста, в ходе которого они конструируются из грубого сырого материала.

Дьюи придает субъективному идеализму Беркли типично кантианский оттенок. Объекты знания не являются грубыми данными органов чувств, просто извлекаемыми и употребляемыми в качестве «инструментов» познания; отправляясь от таких «грубых существований», объекты знания конструируются в процессе развития или роста, который завершается «предметами человеческого опыта».

Утверждая, что определенные «грубые существования» являются отправным пунктом каждого исследования, Дьюи претендует на то, что его позиция «является откровенно реалистической»[2].

Но эта претензия никого не обманет. Если «реализм» означает признание объективного существования реального материального мира, независимо от его познания — а такой реализм является непременным составным элементом материалистической позиции и шагом в направлении к материализму, — тогда то, что утверждает Дьюи, отнюдь не «реалистично». Он говорит, что знание имеет свой отправной пункт в определенных «грубых существованиях», которые «извлекаются» в процессе познания и существуют в течение этого процесса только как «средство», и что знание есть результат создания из материала этих «грубых существований» объектов знания, которые не «существуют до этого», но создаются в процессе познания. Эта «позиция» не представляет собой реализма. Какой бы терминологией она ни прикрывалась — прагматистской, биологической

---

1 Д. Беркли, Трактат о началах человеческого знания, стр. 64.

2 Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 35.

или бихевиористской, — она является чисто идеалистической.

Эволюционная теория Дьюи является вымышленной идеалистической схемой эволюции сознания, оторванной от материальной основы.

Касаясь вопроса о действительной эволюции сознания и познания, Маркс и Энгельс говорили: «Предпосылки, с которых мы начинаем… это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью»[1].

Для Дьюи же характерно именно это «отвлечение только в воображении» от «действительных предпосылок». Вместо реальных индивидов, их деятельности и материальных условий их жизни мы имеем «грубые существования» и превращение последних в «объекты знания». Предполагается, что первые «извлекаются», а последние «изготовляются». Все абстрактное объяснение этого предполагаемого идеального извлечения и изготовления сводит действительный материальный мир, которому принадлежит вся деятельность и к которому относится все знание, к состоянию «экзистенциальной неопределенности».

Дьюи отделяет эволюцию сознания от его реальных материальных предпосылок. Он отделяет наше представление об объекте, в котором выражено знание, приобретенное о нем, от реального материального объекта, который существует вне сознания и частичным, неполным отражением которого является наше представление о нем.

Мы сами конструируем нашу идею какого-либо объекта, но конструируем ее как образ объекта, существующего независимо от нашей идеи. Все, что содержится в действительном существовании материальных объектов, превосходит на каждой стадии развития то, что мы узнаем о них и выражаем в наших идеях. Реальный объект знания всегда содержит бесконечно *больше,* чем это бывает выражено в нашем знании о нем.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 18.

Для Дьюи же он содержит бесконечно *меньше.* Для него реальный объект знания, существующий независимо от нашего познания его, есть ничто, простое состояние неопределенности. Он признает лишь процесс конструирования нашей идеи объекта. Он признает, что мы можем продолжать бесконечное добавление новых определений к нашей идее объекта, но не признает, что эти определения составляют знание только постольку, поскольку они отражают реальные и неисчерпаемые свойства реального объекта, существующего независимо от нашего представления или идеи о нем.

«...природа бесконечна, — писал Ленин, — но она бесконечно *существует,* и вот это-то единственно категорическое, единственно безусловное признание ее *существования* вне сознания и ощущения человека и отличает диалектический материализм от релятивистского агностицизма и идеализма»[1].

Именно в этом отрицании объективного существования природы заключается философия Дьюи и вообще прагматизм как система идеализма.

Непознаваемость реального мира

Что касается «грубых существований», которые «ставят все проблемы для размышления и, следовательно, служат для испытания его умозрительных результатов» и составляют сырой материал или «руду», из которой изготовляются «объекты знания», то Дьюи не говорит, да и не может сказать, из каких таинственных рудников «извлекается» нами эта «руда».

Подобно сотням других идеалистов, Дьюи считает все объекты знания, все «предметы человеческого опыта» конструкциями ума. С его точки зрения реальный мир остается совершенно непознанным и непознаваемым. Реальный мир сталкивается с нашим сознанием только как «грубое существование», которое мы превращаем путем нашего собственного изобретения в объекты. За этим изготовленным объектом знания и извлеченным сырым материалом для его

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 249.

производства лежит непознанная и непознаваемая «вещь в себе».

Дьюи говорит, что «грубые существования», составляющие отправной пункт и критерий всякого исследования, «не эквивалентны объективному содержанию ситуаций — технологических, художественных или общественных, из которых возникает мышление». Они не эквивалентны объективному содержанию ситуации, в которой возникает процесс мышления или исследования, и являются чем-то извлекаемым нами из этой ситуации для наших собственных целей.

Таким образом, он утверждает, что мы находимся в определенной ситуации — «технологической, художественной или общественной»; эта ситуация имеет свое собственное объективное содержание; мы извлекаем из нее определенные «грубые существования», которые служат в качестве инструментов для построения нами «объектов знания»; конструируя эти объекты знания из «грубых существований», мы изменяем первоначальную ситуацию; эти объекты знания служат нам в качестве средств для дальнейшего конструируемого нами изменения его в соответствии с нашими желаниями. Все это Дьюи называет «откровенно реалистической позицией».

Но при внимательном рассмотрении этой позиции мы обязательно спросим, каково же «объективное содержание» той ситуации, из которой возникает мышление? И если мы начнем исследование, чтобы определить это «объективное содержание», то мы неизбежно должны будем ввести процесс исследования для определения объективного содержания; когда же мы определим его, это будет «объект познания» и, согласно Дьюи, — не нечто, «существовавшее раньше», а нечто построенное в процессе этого исследования. Поэтому разговоры Дьюи об «объективном содержании» этой ситуации, из которой возникает мышление и из которой извлечены «грубые существования», ставящие «все проблемы для размышления», являются пустой фразой. Это объективное содержание, согласно Дьюи, неизвестно и непознаваемо. Мы можем извлечь из него «грубые существования», чтобы построить какое-то количество объектов знания, но «предшествующая» объективная ситуация, из которой «грубые

существования» извлекались и из которой возник процесс исследования, непознаваема и невыразима.

Взгляды Дьюи на существование материального мира от начала до конца представляют собой сплетение идеалистических несообразностей.

«Мы никогда не подвергали сомнению существование мира», — сообщает Дьюи, но затем объясняет, что даже самый известный объект существует лишь как результат нашего размышления о нем.

Он говорит о мышлении и познании как о естественном процессе, но тут же поясняет, что этот «естественный процесс» есть процесс производства в сознании самих естественных предметов.

Поскольку Дьюи «позволяет» вещам существовать независимо от их бытия в качестве объектов мысли, он считает их непознаваемыми или просто неопределенным материалом, ожидающим своего определения; все, что познается, является объектом нашего собственного построения; определения этого объекта фабрикуются человеческим сознанием. Эти построения, или фабрикации, говорит Дьюи, совершаются в интересах практики и являются инструментами для обогащения жизни человека и контроля над средой, внешней природой. Однако Дьюи отрицает, что испытание практикой проверяет соответствие между нашими идеями и объективной действительностью.

Во всем этом «философствовании» нет ни одной ясной мысли, ни одного положения с недвусмысленным значением. Однако отсюда возникает ясный и недвусмысленный вывод. Он состоит в том, что философия Дьюи есть философия субъективного идеализма, утверждающего, что мир, который мы знаем, является продуктом нашего собственного сознания и не имеет объективного существования, независимого от восприятия и мыслей о нем. Это — философия идеалистического релятивизма или иррационализма, утверждающего, что хотя и существует процесс постоянного формирования и перестройки наших идей соответственно обстоятельствам и изменяющимся практическим требованиям, однако эти идеи не отражают объективной действительности и нет способа проверки их соответствия объективной действительности.

6. Наука как предприятие

Остается рассмотреть вкратце, что говорит Дьюи по вопросу о науке, и сделать некоторые общие выводы относительно его философии в целом.

Дьюи рассматривает науку как «практическое искусство». Он говорит, что «это — поиски, предприятие»[1]. Он описывает науку как «высоко специализированную промышленность… как такую специализированную форму практики, которая уже вообще не представляется формой практики»[2]. Он утверждает, что наука не занимается формулировкой обобщений и мы не можем отделить «чистую» науку от «прикладной» науки, которая применяет обобщения для осуществления отдельных практических целей[3]. «Законы», формулируемые наукой, относительно которых «предполагается, что они управляют явлениями», в действительности представляют собой «способ эффективного ведения дел с конкретными существованиями, способ регулирования наших отношений с ними…»[4]

Если сравнить этот взгляд на науку со старым позитивистским взглядом, согласно которому наука занимается предсказыванием порядка чувственных данных или формулировкой обобщений, основанных на принятых «протокольных положениях», то сначала кажется, что в нем есть известная доля истины. Верно, конечно, что наука — не «чистая теория», что она основана на «высоко специализированной технике и дает нам «способ регулирования» наших дел с «конкретными существованиями».

Однако эта истина выражена с весьма характерной точки зрения. Называть науку «предприятием», «высоко специализированной промышленностью» и «способом эффективного ведения дел» — значит говорить о науке с точки зрения современного «практичного» дельца, и эта точка зрения придает сказанному о науке характерное искажение.

---

1 Dewey, Essays in Experimental Logic, p. 413.
2 Там же, стр. 436.
3 См. Dewey, Logic, ch. 21.
4 Dewey, Quest for Certainty, p. 199.

Подчеркивая, что наука есть «вид практики», Дьюи рассматривает результаты науки просто как указания на «действия, которые следует совершать» — в погоне за особыми целями и в ответ на особые практические проблемы — и которые отнюдь не дают научного знания об объективных «конкретных существованиях», их законах и взаимосвязях. О научных законах просто «предполагают, что они управляют явлениями», в действительности же они — не что иное, как «способ эффективного ведения дел». Снова и снова, подобно другим позитивистам, взглядам которых Дьюи стремится противопоставить свои собственные, он настаивает на том, что наука не дает знания объективного мира, существующего до и независимо от актов познания.

Это видно, например, из тех неясных и запутанных отрывков, в которых Дьюи говорит о *причинности* и *законах причинности.*

«Категория причинности, — пишет Дьюи, — не произвольный логический постулат». Она не «произвольна» потому, что развивалась и стала необходимой для определенных практических целей.

Но «это логическая, а не онтологическая категория». «Категория причинности принадлежит к экзистенциальному предмету как логическая форма, которая появляется тогда, когда относительно подобного предмета возникают определенные проблемы»[1]. Это означает, что *мы сами* для собственных целей вносим «логическую категорию» причинности в «экзистенциальный предмет». Мы именно вносим ее, а не открываем в самом объективном предмете, потому что природа «внутренне» не согласуется с законом. Удивляться тому, почему она согласуется с законами, значит удивляться тому, что там, где расположены города, обязательно имеются реки. Мы находим города расположенными на реках потому, что мы их строим там, и подобно этому, мы находим, что результаты наших научных исследований выражены в законах причинности потому, что это — способ, посредством которого мы выражаем результаты наших исследований.

[1] Dewey, Logic, p. 459.

Законы причинности «необходимо понятийны по своему характеру»[1].

Концепция науки Дьюи в общих чертах состоит в следующем: имеются дела, которые надо вести, и научное предприятие, предпринимаемое именно для того, чтобы установить, как вести их наилучшим образом. Развитие науки Дьюи упорно рассматривает как состоящее из ряда исследований, каждое из которых предпринимается в ответ на стимул, исходящий из отдельной практической проблемы, и ведет к практическим результатам посредством решения данной проблемы.

Хотя и верно, что общее развитие науки обусловлено практическими проблемами, однако неверно, что наука развивается или может развиваться просто путем решения ряда отдельных практических проблем. Наука есть развитие познания взаимосвязей и законов движения внешней действительности. «Предприятие» науки есть не просто «предприятие» для «эффективного ведения дел» в ряде ситуаций, требующих подобной реакции, но «предприятие» расширения и объединения нашего знания об окружающем нас мире.

Ограниченность этой концепции науки Дьюи хорошо видна при сравнении ее с концепцией науки диалектического материализма, на основе которой осуществляется плановое развитие науки в Советском Союзе. Так, например, в связи с пятилетним планом (1946—1950 гг.) Академии наук СССР С. И. Вавилов писал: «...наука, вырастая из потребностей практики и оправдывая перед этой практикой свое существование полезными результатами, в то же время имеет и свою собственную «логику»... Наука многое заготовляет «впрок», и часто проходят десятилетия, прежде чем ее результаты по-настоящему оцениваются и глубоко входят в жизнь. Учение об электромагнитных волнах Максвелла возникло в 60-х годах прошлого века, а радио, между тем, осуществилось только в конце века. Идею атомного ядра высказывал еще Ньютон, распад атома был открыт Беккерелем 50 лет назад, а только теперь весь мир понял значение энергии атомного ядра. Вот почему в нашем плане, помимо непосредственного ответа на запросы государственного

---

[1] Dewey, Quest for Certainty, p. 198—201.

пятилетнего плана, существуют свои собственные внутренние линии развития, не отрывающиеся от практики, уходящие в нее корнями, но вместе с тем стремящиеся значительно дальше»[1].

Концепция же науки Дьюи состоит в том, что имеется дело, которое надо вести, и научное предприятие должно показать, как вести это дело. Относительно результата научных действий он говорит: «Плоды остаются, и эти плоды представляют собой постоянное развитие знания»[2].

Наука — это предприятие для осуществления определенных задач, достижения определенных результатов, получения определенных «плодов». «Постоянное развитие» науки представляет собой ряд успешно проведенных дел. Постоянное развитие знания также является успешным ведением дел.

Нетрудно обнаружить источник этой своеобразной ограниченной концепции науки.

Концепция науки Дьюи ясно отражает существующее положение научных исследований в США, где они по преимуществу ведутся в исследовательских институтах (включая университеты), контролируемых могущественными промышленными корпорациями, а в последние годы — военными властями, которые требуют выполнения определенных задач, достижения определенных результатов. Одним из наиболее ярких примеров этой формы «научного» предприятия является, конечно, производство атомной бомбы. Вся наука США, равно как и Англии, все более и более принимает подобный характер.

Монополии, непосредственно или через государство финансирующие и контролирующие бóльшую часть науки, не заинтересованы в более глубоком и многостороннем познании природы, которое необходимо для овладения ею человеком и для обогащения всей его жизни. Они заинтересованы лишь в том, что им можно извлечь из науки с точки зрения своих максимальных прибылей; в использовании науки для изготовления бомб еще большей разрушительной силы, еще более смертоносных ядовитых газов или еще более

---

1 «Вестник Академии наук СССР», 1946 г., №8—9, стр. 9.

2 Dewey, Quest for Certainty, p. 184.

опасных бактерий в целях расширения и защиты ими своей собственной власти; они заинтересованы в получении максимальных прибылей от производства и использования всего этого. Общим результатом такого подчинения науки интересам монополий является ее извращение и милитаризация, устранение плодотворных исследований, установление секретности, регламентации работы ученых и уничтожение их свободы мысли и действия.

Именно эта форма организации науки нашла свое отражение во взглядах Дьюи, считающего, что наука есть «практическое искусство», «плоды» которого являются не знанием объективной реальности, а открытием успешных способов ведения дел.

7. «Идеализм действия» — философия американского империализма

Дьюи называет прагматизм «идеализмом действия». По его словам, он ведет к «идеализму действия, предназначенному создавать будущее, вместо того чтобы основываться на суждениях относительно прошлого». «Такой идеализм, — добавляет он, — непобедим»[1]. Он заявляет, что «подлинный и единственно совместимый с наукой идеализм должен появиться, как только философия примет учение науки о том, что идеи являются суждениями не о том, что есть или было, а о тех действиях, которые должны быть выполнены. Ибо тогда человечество узнает, что… идеи не имеют ценности, за исключением тех случаев, когда они превращаются в действия, перестраивающие и реконструирующие в той или иной степени мир, в котором мы живем»[2].

Таким образом, Дьюи объявляет, что прагматизм есть «идеализм действия», считающий себя «непобедимым» и занимающийся тем, что «перестраивает и реконструирует» мир и «создает будущее», не заботясь о поисках какого-либо точного знания о том, «что есть или было», и отказываясь «основываться на суждениях относительно прошлого».

---

[1] Dewey, Quest for Certainty, p. 289.
[2] Там же, стр. 133.

Отметим некоторые характерные черты этого «идеализма действия».

а) Основным для точки зрения Уильяма Джемса является то положение, что о «ценности» каждой идеи следует судить по «оплате», которую она приносит. В своем «Прагматизме» Джемс жалуется на критику, которая неправильно истолковала прагматистский принцип, «будто для нас человек, высказывающий то, что ему приятно высказывать, и называющий это истиной, — тем самым удовлетворяет все прагматические требования». И он с негодованием восклицает: «Я предоставляю вам самим решить, чтó это за бесстыдная клевета»[1]. Конечно, это была клевета. Джемс и прагматисты никогда не утверждали, что истиной каждый может считать все что угодно. Они говорили, что истинным можно считать все то, что *окупается.* В счет идут определенные и осязаемые результаты и результаты, обладающие «наличной стоимостью». Прагматистский «идеализм действия» внушает то, что Джемс называл «нашей общей обязанностью делать то, чтó окупается».

б) Утверждая эту обязанность, прагматизм не замечает, что то, что окупается для одних людей, может не окупаться для других. Например, следуя своей «общей обязанности делать то, что окупается», капиталист может ввести новые машины, в результате чего большое число рабочих окажется безработными. Это окупается для капиталиста, но не для рабочих. Все, что «получают» рабочие от проведения данного мероприятия, — это утрата заработка («платежей»).

Если судить о «ценности» идей по тому, что они «переходят в действия, перестраивающие и реконструирующие мир», то люди с различными интересами — например, капиталисты и рабочие — должны часто по-разному судить об их ценности, потому что даже по вопросу о «небольшой» перестройке мира классовые интересы этих людей расходятся; но еще больше они расходятся по вопросам крупной перестройки мира.

Это соображение, по-видимому, никогда не приходило в голову прагматистам. Прагматистская философия всегда

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 143.

исходит из предположения, что имеется полное согласие в отношении того, что окупается и что не окупается. Когда прагматисты утверждают, что «истинно то, что работает», они предполагают, что в этом отношении имеется полное согласие.

в) Говоря, что каждую идею следует рассматривать как средство или «инструмент» для обеспечения «платежей» и что о ней следует судить по тому, насколько хорошо она работает для подобных целей, прагматизм проявляет крайний оптимизм в отношении перспектив обеспечения платежей и неопределенного продолжения платежей до тех пор, пока люди придерживаются правильного пути. В этом отношении прагматизм противоположен тем типам философии, которые проповедуют тщетность человеческих усилий или изображают человека стоящим перед лицом космоса, непонятного для него и господствующего над ним.

Но это оптимизм странного и иррационального характера. С одной стороны, он характеризуется уверенностью в том, что «мы» можем перестроить и реконструировать мир так, как это соответствует «нашим» личным интересам, и, таким образом, продолжать обеспечивать те «платежи», в которых «мы» заинтересованы. С другой стороны, он характеризуется неизменной уверенностью в том, что для достижения этого нет необходимости чрезмерно беспокоиться о том, что «есть или было».

Таким образом, этот оптимизм не основан на трезвом рассмотрении объективных фактов или на изучении законов исторического развития. Он рассматривает объективный мир как что-то совершенно «неопределенное», как массу сырого материала, ожидающего, чтобы его превратили в наличную стоимость.

Не полагайтесь на суждения о прошлом, потому что прошлого не существует. Не думайте о том, что есть или было. Стремитесь достичь будущих «платежей», создавайте для себя условия, чтобы обеспечить их, — и тогда вы будете непобедимы. Таков призыв этого «идеализма действия».

Такая философия с самого начала была специфически американской. Она появилась в тот период истории Соединенных Штатов, который наступил после победы Севера над

Югом в гражданской войне. Она появилась на поздней стадии развития капиталистического способа производства, когда техника была уже высоко развита и когда переход к стадии монополий был уже подготовлен. Своим «идеализмом» действия она хорошо выражала стремления американского капиталистического класса того периода — страстные стремления, направленные на получение максимальных прибылей, вытеснение конкурентов, освоение девственных территорий, создание непрерывно революционизирующей техники производства для того, чтобы догнать и перегнать «старый свет». Прагматизм выражает дух индивидуального предпринимательства и инициативы. Он выражает также крикливый оптимизм того периода, когда предполагалось, что каждый гражданин (конечно, за исключением черных) является свободным и имеющим равные возможности для успеха и для основания своего собственного предприятия.

Именно эти условия привели к тому, что прагматисты смогли говорить о «платежах» и об «идеях, которые работают», причем ни у них самих, ни у их аудитории не возникало никакого затруднения в понимании того, что под этим подразумевается. Предполагалось, что миллионер и рабочий имели одно и то же представление о том, что такое успешная практика, а именно — представление миллионера. И если сын рабочего поступает в университет, то считали, что он обучается там тем же идеям, которые помогли миллионеру достичь успеха.

Прагматизм проповедовал, что идеи этого рода единственно «правильны», а все остальные не имеют ценности. Он учил, что «истина» есть не что иное, как средство достижения успеха. Считать, что истина означает что-либо иное, было бы непрактично, означало бы принять созерцательную философию вместо философии действия.

Так, например, Уильям Джемс в лекциях о прагматизме выразил свое презрение к представлению о том, что истина заключается в соответствии фактам, что истинные идеи в некотором смысле копируют факты. «Я, конечно, могу представить себе, что́ означает копирование, — сказал он, — но я не могу привести для него никаких мотивов». Что дает «копирование» действительности, спрашивает он, и отвечает: ничего! «Когда в анекдоте почитатели Ирландца привели

его на банкет в носилках без сидения, то он сказал: «Право, если бы дело не шло о почете, то я предпочел бы прийти сюда пешком». Так и в данном случае: если бы дело не шло о почете, то я предпочел бы остаться нескопированным»[1].

Требовалось не «копировать» действительность в идеях, не искать какой-то объективный критерий, исходя из которого мы должны были бы судить об истинности наших идей, но утверждать то, что лучше служило бы нашим практическим целям. Об идеях следует судить по их практическому успеху.

Прагматистская философия играла важную роль в американском воспитании. Дьюи знаменит своими книгами по вопросам педагогической теории так же, как и книгами по философии. Он утверждает, что воспитание человека начинается с момента его рождения и что цель воспитания — в подготовке индивида к практической жизни в качестве гражданина. Эта практическая цель — важная вещь; не следует обременять молодой мозг «мертвым знанием». Другой прагматист Оливер Уэндел Холмс применял прагматизм в области права, объявляя, что закон не может основываться на каких-либо правовых принципах, но должен создаваться целиком ради целей практического общественного удобства. В области истории прагматист Джон Фиске говорил, что высшим объектом истории следует провозгласить «очевидное предназначение англосаксонской расы»[2].

Культурное значение прагматистской идеи «успеха» было красноречиво выражено профессором Гарвардского университета Ральфом Бартоном Перри в докладе «Существует ли североамериканская философия?» на втором межамериканском съезде философов (декабрь, 1947). Некоторые европейские читатели могут подумать, что профессор пытается шутить, но он совершенно серьезен. Он определяет понятие «успеха» и защищает его от обвинения в «материалистичности».

«Ошибочно считать, что американская идея успеха ограничивается материальным успехом. Типично американское

---

[1] В. Джемс, Прагматизм, стр. 144.

[2] См. Г. К. Уэллс, Прагматизм — философия империализма, ИЛ, Москва, 1955.

не исключает искусства, литературы, науки и религии тем, что стремится к богатству, а *вносит* в искусство, литературу, науку и религию такой дух и такое отношение, в которых наилучшим образом проявляется стремление к богатству; это не поглощение культуры шумом промышленности, а идея создания шума культурного. Итак, это, конечно, материальный успех, но без какого бы то ни было предубеждения против достижений культуры, при условии если он может быть признан и измерен как успех. Такой стандарт не является корыстным или коммерческим, но по существу он носит характер конкуренции, состоит ли это в побитии рекордов или в победе над другими конкурентами»[1].

Прагматистский «идеализм действия», эта «философия успеха», процветал и продолжает процветать в США. В Европе он никогда не имел такого успеха. Почти все европейские буржуазные философы, как «рационалисты», так и «эмпиристы», находили его трудным для понимания, неубедительным и даже шокирующим.

Например, Рассел в своей «Истории западной философии» находит прагматизм определенно шокирующим. Он описывает общее отношение этой философии к вселенной как «космическую нечестивость». Он называет ее «философией силы», связанной с «веком индустриализма», и говорит даже, что она выражает «опьянение силой». «Естественно, — добавляет он, — что она должна чрезвычайно привлекать американцев»[2].

В Англии преуспевающие капиталисты стремились подражать образу жизни землевладельческого дворянства. Как отмечал Энгельс, там существовал компромисс «между поднимающейся буржуазией и бывшими крупными феодальными землевладельцами…

…Да и что бы стал делать британский буржуа без своей аристократии, которая и манерам его обучала… и моды для него изобретала, и доставляла ему офицеров для армии, этой охранительницы порядка внутри страны, и для

---

[1] «Philosophy and Phenomenological Research», vol. IX, № 3, March, 1949, p. 358.

[2] Russell, History of Western Philosophy, p. 854—856.

флота, завоевывающего новые колониальные владения и новые рынки?»[1]

Отсюда вытекает все еще часто выражаемое в университетах настойчивое требование создать философию, приспособленную к идеологии праздного класса.

В Англии, а также и в других странах буржуазная культура переплелась с культурой поместного дворянства. Но в США не было такого союза. Там идеалом было не досужее созерцание истины, добра и красоты, а стремление «создать шум культурный». Американские университеты финансируются дельцами, управляются дельцами и предназначаются для производства преуспевающих дельцов. Здесь и возникла подлинная философия дельца — прагматизм. Эта философия является «практической», «оптимистической», всегда готовой к быстрой перемене; ее единственным мерилом ценностей является то, «что работает», то, «что окупается».

Прагматизм был в основном «интеллектуальным» продуктом новой капиталистической страны, США, и новых специфических условий развития капиталистического предпринимательства в этой стране.

Именно это придало ему прогрессивный и передовой вид, который он напустил на себя перед лицом большинства европейских буржуазных философских, систем. Среди всех течений в философии буржуазного общества прагматизм обладает наиболее отчетливо выраженным чисто буржуазным характером. Более чем какое-либо другое направление буржуазной философии прагматизм освободился от схоластики и мистицизма, ведущих свое происхождение от докапиталистической эпохи. И вместе с тем он освободился также и от всякого стремления к истине и верности принципам. Прагматизм выражает фанатичную преданность обеспечению прибылей и платежей, завоеванию победы над конкурентами, выгодному производству, открытию новых областей для делового предприятия, абсолютному подчинению всего интересам бизнеса.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения, т. II. стр. 95, 98.

Прагматизм есть «философия действия» жестокого, циничного, безжалостного в своем выражении капиталистического индивидуализма. И в то же время, как похваляется Дьюи, он представляет собой «идеализм действия». Прагматизму, больше чем какой-либо другой философии, удалось *идеализировать* капиталистическую свалку, борьбу за прибыли и преимущества под прикрытием громко звучащих «теорий» о познании, истине и человеческом благополучии.

Прагматизм отвергает материализм, с величайшим почтением относится к религии и морали, сочетая все это с «натуралистическим» взглядом на человеческие дела. Посредством этого взгляда он пытается подкрепить свою претензию на полную научность, на близость к повседневной жизни, на свободу от иллюзий и идеалистических фантазий.

Если постичь буржуазную природу прагматизма, его конкретный смысл как «идеализма действия» американского капитализма, тогда отпадает вся ее кажущаяся путаница и непоследовательность. Прагматизму не хватает последовательности лишь как логической системе, но как классовая идеология он поразительно последователен.

Прагматическая теория познания и истины является целиком идеалистической, а его «натурализм» представляет собой не что иное, как маскировку субъективного идеализма. Его требование, чтобы теория служила практическим целям, часто замаскированное фразами об общем «человеческом благе» — так как прагматисты убеждены, что успех делового предприятия равнозначен прогрессу человечества, — сводится к требованию, чтобы теория служила целям капиталистической практики, целям бизнеса.

Прагматизм — тонкая форма идеализма; в нем выражены взгляды и стремления американской буржуазии, ее «идеализм действия». Одновременно это — система общественной демагогии и обмана. Широкая популяризация прагматизма способствовала внедрению этих буржуазных взглядов в сознании американского народа. Прагматизм прославлял капитализм перед народом, учил эксплуатируемых отождествлять свои интересы с интересами эксплуататоров и поддерживал иллюзорные надежды на их

«счастливое будущее» в рамках капиталистической общественной системы.

Основатели философии прагматизма в последней четверти XIX века смотрели как в прошлое, так и в будущее. Глядя назад, они не могли не чувствовать, что прежняя теология и религиозная философия, которым тогда широко обучали в США, устарели. Прагматисты были правы, ибо эта прежняя религиозная идеология не была приспособлена к новым условиям быстрого капиталистического промышленного развития ни в качестве системы идей, удовлетворяющей потребности самих капиталистических сил, ни в качестве противодействия нарастающей организованной борьбе рабочего класса. Отсюда те нападки на традиционные теории идеализма, которыми прагматисты начали свою философскую кампанию. Глядя вперед, они изобрели теорию, что истина — это «то, что работает», что, ставя перед собой практические цели и стремясь к практическим «плодам» и «платежам», люди правильно поступают, утверждая, что истиной является то, что служит для этих целей. Истина, принцип, разум — все должно быть заменено удобством.

Таким образом, в то время, когда американский капитализм еще только приближался к своей монополистической стадии и когда американский империализм находился в зачаточном состоянии, некоторые американские философы выдвинули идеи, явившиеся наилучшей идеологической подготовкой империализма и обеспечившие последний соответствующей ему философией.

Философия прагматизма совершенно точно выражает мировоззрение и устремления тех сил, которые присваивают и монополизируют все «плоды и платежи», получаемые ими в результате капиталистического развития — большого бизнеса и трестов, обладающих миллиардами.

За всеми обобщениями Дьюи относительно теории и практики, познания и истины, в которых все подчинено успеху, измеряемому результатами и «платежами», лежит циничное оправдание экспансионистской политики большого бизнеса, которая идеализируется как «создание будущего» и «реконструкция мира, в котором мы живем».

Взятый в качестве философского положения, прагматистский принцип: «истинно то, что работает», представляет

собой крайне путаную и ложную теорию истинности, теорию, которая, выражаясь на языке прагматизма, работает очень плохо. Но эта теория прекрасно выражает взгляд на истину всех агентов и приспешников крупного капитала. Это «философия» коммивояжера, партийного босса, империалистического политикана. Все они являются проводниками идей тех, кто заинтересован в получении определенных «результатов», и единственное свойство идей, которое их интересует, — это способность служить достижению этих результатов.

В то же самое время философия прагматизма отдает характерным лживым демагогическим душком. В произведениях Джона Дьюи, например, эта демагогия выражена в наибольшей степени.

Таково действительное значение исключительного многословия Дьюи, его способа маскировать любой предмет, о котором у него идет речь, завесой туманных и двусмысленных громких фраз; этот способ выражается все ярче с каждой новой книгой, написанной им в течение его долгой карьеры в качестве философа империализма. Философия Дьюи есть субъективный идеализм, но он преподносит его как «натурализм». Эта философия не признает истины, но Дьюи пытается представить ее как теорию истины.

Империализм всегда прибегает к социальной демагогии. Американским империалистам нечему учиться в этом отношении у своих младших партнеров, англичан, или у немецких фашистов и японских милитаристов, которых они взяли теперь под свое крылышко. Американский империализм имеет свою собственную разновидность демагогии, одним из выражений которой и является прагматистская философия. Эта философия называет монополии крупного капитала «свободными предприятиями», а их неограниченное господство «демократией». Под видом борьбы против устаревших понятий национализма и национального суверенитета она стремится распространить господство американских монополий над другими народами, попирая человеческие права под видом защиты «свободы личности». Дьюи и другие прагматисты выступают как мастера такой демагогии в области философии.

Наконец, следует оценить по достоинству значение учения прагматизма о существовании объективного мира, а также того особого «оптимистического тона», который пронизывает прагматистскую философию.

Прагматистский «идеализм действия» утверждает, что «идеи являются суждениями не о том, что есть или было, а о тех действиях, которые должны быть выполнены». Он «предназначен создавать будущее, вместо того чтобы основываться на суждениях относительно прошлого». В этих словах, в сущности, сформулировано то же самое, что в более грубой форме было выражено Генри Фордом, заявившим, что «история — это вздор». Форд был «оптимистичен» в отношении «непобедимости» «Форд моторе» и уверен, что подобное предприятие не должно испытать судьбу других «человеческих предприятий прошлого». Тем не менее Генри Форд глубоко заблуждался, как заблуждаются и прагматисты.

Объективные факты и законы истории неумолимы. Капиталистический «прогресс» неизбежно ведет к кризисам, нищете, войнам и разрушению тех самых средств производства, которые создает капиталистическое предприятие. Система делового предприятия создает и уже создала условия для его собственного упадка и краха.

Не считаясь с тем, что это является объективным фактом, прагматизм, будучи философией бизнеса, учит, что объективного факта не существует, что объективный мир есть нечто неопределенное, нечто ожидающее определения от предприимчивых практичных людей и что мы можем продолжать создавать будущее безотносительно к прошлому.

Это — наивный и иллюзорный оптимизм, являющийся точным выражением экспансионистских устремлений крупных американских бизнесменов. Он выражает слепую решимость «создавать будущее» и запечатлевать образец этого будущего на всех непокорных объективных фактах. В то же время он подготовляет людей к тому, чтобы они принимали и приветствовали образ действий американского империализма как «идеализм действия» и верили, что этот «идеализм действия» «непобедим».

Прагматизм, особенно в той форме, какую придал ему Дьюи, есть философия американского империализма.

Он выражает в философской форме точку зрения и стремления американского крупного капитала. В этом его основа, в этом реальное содержание всех его доктрин. В этом также источник его кажущейся прогрессивности и его оппозиции различным «созерцательным» формам идеализма, менее удобным для практической погони за максимальной прибылью. Но нельзя не видеть, что сам прагматизм представляет форму идеализма и что его нападки в действительности направлены не против идеализма, а против материализма, в особенности, против марксистского материализма. Прагматисты меньше всего выступают как философы «башни из слоновой кости», а являются воинствующими приверженцами лагеря империализма в его борьбе против лагеря социализма. В этом смысл их оппозиции «созерцательным» формам идеализма.

Выражая воинствующую классовую точку зрения самой реакционной и агрессивной части монополистического капитализма — американского империализма, прагматизм является в то же время системой демагогии и обмана. Он обращается к американцам, стремясь навязать им точку зрения империализма, обмануть их лживыми лозунгами о свободном предпринимательстве и, демократии, о «создании будущего» и «реконструировании» настоящего мира, одновременно подстрекая их против всего антиимпериалистического и прогрессивного.

Г Л А В А XIX

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ РЕАКЦИОННОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Внес ли позитивизм что-либо положительное в наследство прогрессивной мысли?

Некоторые друзья диалектического материализма говорят, что в этой книге дана чрезмерно отрицательная оценка современной позитивистской философии. Они настаивают на том, что нужно отдать должное положительным чертам, которые, по их мнению, воплощены в этой философии. Они считают, что, несмотря на свой идеалистический и метафизический характер, позитивизм тем не менее сделал значительный вклад в прогрессивную мысль и выдвинул идеи, принадлежащие к наследству прогрессивной мысли.

Я не согласен с этими друзьями диалектического материализма. Я не отрицаю, что они — друзья, но друзья бывают разными советчиками: хорошими и плохими.

Что можно считать положительными, прогрессивными чертами позитивистской философии? Те, кто поднимает этот вопрос, имеют, по-видимому, в виду четыре основные претензии этой философии.

Во-первых, будто она сделала очень важный вклад в формальную логику и, как следствие этого, — вклад в исследование основ математики; известно, что современное развитие математики тесно связано с развитием техники символической логики.

Во-вторых, будто позитивизм во многом способствовал развитию философии своим изучением языка, начав систематическое изучение семантики, то есть смысловой функции языка и лингвистических аспектов науки.

В-третьих, будто прагматизм внес важный вклад в философию, подчеркивая связь между теорией и практикой.

В-четвертых, будто позитивистские школы в философии боролись за ясность понимания и научный подход

к проблемам, настаивая на необходимости эмпирических определений терминов и на эмпирической и прагматистской проверке всех идей.

В отношении этих моментов можно констатировать следующее.

Не подлежит сомнению, что современная символическая логика *действительна* достигла определенных технических успехов по сравнению с традиционной аристотелевской и схоластической формальной логикой; что мы *действительно* нуждаемся в изучении языка как средства и инструмента мышления; что мы *действительно* нуждаемся в подчеркивании связи между теорией и практикой и что мы *действительно* нуждаемся в развитии логической техники ясного суждения, обеспечивающей опытную и практическую проверку наших идей и их отношения к вещам, существование которых можно проверить.

Но наиболее важным является то обстоятельство, что прогресс в каждом из указанных направлений требует решительного разрыва с точкой зрения и методологией позитивизма в целом. Его философская позиция и методология не могут претендовать на то, что они внесли в философию нечто новое и положительное. В действительности они внесли лишь новую идеалистическую путаницу и метафизические схемы, а их «заслуги» состоят лишь в том, что они создали для науки ряд новых препятствий и придумали несколько довольно глупых «философских» ловушек. Это можно доказать в отношении каждой из четырех претензий позитивизма.

Так, в отношении формальной логики и основ математики можно сказать, что успехи, достигнутые в настоящее время в области математической логики, имеют в качестве своей основы развитие физических наук и самой математики; они вызваны необходимостью создания более правильных и точных символических средств для выражения и изучения пространственных форм и количественных отношений действительного мира[1].

Однако эти, успехи не были результатом искусства позитивистской философии; они достигнуты скорее вопреки этой философии, чем благодаря ей. «Вклад» позитивизма

---

[1] Ср. Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 37.

в философию математики состоял лишь в том, что он запутал ее в лабиринте метафизики, затемнив и попытавшись нарушить связь математики и математической логики с материальным миром. Как указывал Энгельс (хотя он писал это еще задолго до новейших достижений философии математики, тем не менее написанное им имеет прямое отношение и к современному состоянию этих наук), «законы, абстрагированные от реального мира, на известной ступени развития отрываются от реального мира, противопоставляются ему как нечто самостоятельное»[1]. Этот процесс и приводит к спекуляциям формалистов, изображающих и логику и математику только как формальные системы.

Что касается критического изучения языка, вопросов связи теории с практикой и требования ясности мышления и научного подхода к проблемам, то следует сказать, что не современные позитивисты ввели в философию все эти вопросы, что все это есть часть наследства материализма.

Философствуя о языке, позитивисты исходят из бесплодной предпосылки, будто философия сводится лишь к «анализу языка». Они рассматривают язык в ложной абстракции, пытаясь вывести из первоначальных принципов систему семантических и синтаксических правил, совершенно отвлекаясь от реальной функции языка как социального средства общения и выражения мыслей. Они отделяют язык от мысли и мысль от реального мира природы и общества. В результате им не удается научно исследовать язык, то есть понять, как он действительно развивается и функционирует. Их единственным вкладом является разработка идеалистических и метафизических точек зрения на язык. «Анализ языка» изображается как метод критики и объяснения. Однако, сводя философию к «анализу языка», позитивисты, наоборот, нашли действенный способ избежать критического сопоставления мысли с реальными процессами, происходящими во внешнем мире, уклониться от рассмотрения вносящих ясность идей, касающихся реального мира и вопросов человеческой жизни.

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 37.

Когда прагматизм претендует на установление связи между теорией и практикой, он делает это только для того, чтобы утверждать, что идеи являются лишь «инструментами» и что идея есть просто то, что «работает» или «окупается». Фактически прагматизм не знает ничего о реальном единстве теории и практики, так как он отрицает объективность мира, познаваемого в практике и отражаемого теорией. Отрицая, что теория должна приблизиться к объективному материальному миру, к арене человеческого действия, прагматисты тем самым отрицают всякую рациональную научную основу теории и сводят ее только к «правилам действия», какими являются подходящие в данный момент средства. И, подобно этому, отрицая, что в практической деятельности можно руководствоваться рациональными и научными принципами, они защищают практику, основанную лишь на чистой полезности.

Наконец, при отсутствии правильного объяснения языка, мысли и знания, основанного на изучении их реального существования и развития, требование «ясности» и научного подхода к проблемам во всех видах позитивистской философии фактически выражается во множестве псевдонаучных и схоластических терминов и фраз.

В результате появления современной «логической» и «научной» философии возникла новая схоластика, столь же бесплодная и антинаучная, как и содержание схоластических диспутов средних веков.

Сущность схоластики заключалась в спорах относительно определенных вопросов, которые велись согласно определенным правилам; причем ни эти вопросы, ни эти правила не имели никакого отношения к развитию нашего знания о природе и обществе. Та же самая характеристика остается в силе и для определения диспутов современных философов-логиков относительно метода «анализа» и тех терминов, какие должен применять «анализ». Возникают бесконечные диспуты и дискуссии относительно теорий, никогда не имевших никакого научного основания.

«Элементы», «аспекты», «события», «объекты», «атомарные факты», «чувственные данные», «чувственные (sensory)

поля», «опыты», «миры», «элементарные предложения», «протоколы» и «правила»; «логико-аналитический метод», «принцип верификации», «логический синтаксис», «методический материализм», «физикализм», и «принцип терпимости»; «протокольный язык», «научные языки», символические языки», «физикалистский язык», «синтаксические правила», «правила обозначения», «сведение основы языка науки» — все эти новые философские термины и фразы, о значении и относительных достоинствах которых так много спорят в течение уже более сорока лет, представляют собой выдумку новомодных схоластов, не имеющую никакого отношения к действительному миру и к действительным проблемам жизни и знания. Сущность манипулирования всеми этими терминами состоит в том, чтобы посредством изощренного в тонкостях анализа, основанного на априорных принципах системы чистой логики, запутать и полностью свести на нет объективное содержание научного знания.

Прогресс в логике, лингвистике, теории познания или философии науки может быть осуществлен не путем принятия «достижений» и «вкладов» логического позитивизма и прагматизма, а лишь путем резкой критики и отбрасывания этих «достижений» и «вкладов».

2. Империалистическая философия

Позитивисты в борьбе против материализма

Одной из характерных черт современного позитивизма является то, что он распространяет иллюзию, будто в философии существует «средний путь», то есть будто можно одновременно и бороться против материализма и критиковать идеализм. Он считает, что это — путь научной беспристрастности и объективности в философии.

Американский прагматизм начал с полемики против «абсолютного» идеализма, распространенного в конце XIX века; с того же начал и «логический анализ» в Англии. Одна из самых известных статей Дж. Мура была названа «Опровержение идеализма», и Рассел в своих более ранних работах постоянно выступал против «гегельянства».

Излюбленной мишенью для нападок английских позитивистов была идеалистическая школа, связанная с Т. Грином, Ф. Брэдли и Бернардом Бозанкетом. Все эти философы считали, что задачей философии является раскрытие сущности того, что они называли «Абсолютом», то есть первичной, ни от чего не зависящей в своем существовании, единой и неделимой реальности. Все они считали, что этот «Абсолют» в определенном смысле является духовным. Они утверждали, что реален только духовный «Абсолют», тогда как материальный мир «нереален» и является «просто» видимостью. Материальные вещи не существуют вне «Абсолютного духа». И весь человеческий опыт и деятельность, которые как будто говорят о нашей независимой жизни в материальном мире, являются лишь фрагментом всеобщего духовного бытия «Абсолюта».

Позитивисты утверждали, что эта «абсолютная» идеалистическая философия совершенно необоснованна и представляет собой сплошную путаницу, поддерживаемую ложными доказательствами. Они отвергали всяческие попытки философов раскрыть природу «Абсолюта»; они отвергали целиком идею «первичной единой и неделимой реальности», утверждая, что нет «первичной» реальности, но есть лишь многочисленные реальные предметы. В противоположность идее, будто мы сами «нереальны» и живем в «нереальном» мире, они заявляли, что философия должна предпринять тщательное аналитическое исследование тех реальных свойств вещей и отношений между ними, которые можно обнаружить в опыте. Поэтому позитивистские критики «абсолютного» идеализма изображали себя в качестве «реалистов», противопоставляя «реализм» идеализму.

Но «опровергнув» идеализм, позитивистские критики стали восстанавливать его в другой форме. Метод анализа, используемый Муром, Расселом и их школой, так же как и прагматистский метод, принятый в Америке, был, с одной стороны, методом разоблачения ложности положений об «Абсолюте», а с другой — методом нового истолкования всех предложений о материальном мире в границах субъективного опыта. Критикуя «абсолютный» идеализм, позитивисты одновременно исключали материализм

и отвергали реальный материальный мир с таким же презрением, с каким они отвергали воображаемый духовный «Абсолют». Позитивисты и прагматисты в одинаковой мере считали, что они полностью разрешили философский спор между материализмом и идеализмом, что они справились и с материализмом и с идеализмом с помощью прагматического или аналитического методов. Но на самом деле они нападали лишь на одну определенную разновидность идеализма; и под прикрытием этого нападения они приняли вместе с новой фразеологией другую разновидность идеализма, а именно — субъективный идеализм.

Позитивисты, несомненно, были правы в том, что системы абсолютного идеализма были запутанной мистификацией. Однако эта их критика была субъективно-идеалистической и формалистической. Они критиковали концепцию «Абсолюта» не потому, что это была идеалистическая концепция, а потому, что она отказывалась допустить абсолютный характер элементов субъективного опыта. Они критиковали и концепцию нереальности материального мира, но не потому, что она отрицала существование материального мира, а лишь потому, что она отказывалась ограничить знание поверхностной видимостью явлений и внешними отношениями вещей, данными в восприятии. Другими словами, позитивисты критиковали абсолютный идеализм не за его идеалистическую позицию, а лишь за те элементы, которые в какой-то степени напоминают материализм. Критикуя «классическую философию», как ее называл Рассел, они направляли свои нападки именно против таких элементов в ней, которые могли привести от идеализма к научному, диалектическому материализму. Отказавшись от прогрессивного пути, позитивисты скатились в старое болото субъективного идеализма.

Позитивизм принимает активное участие в идеологической борьбе идеализма против материализма в современную эпоху. Системы абсолютного идеализма, распространенные во второй половине XIX и в начале XX веков, эти бледные призраки когда-то полной сил гегелевской системы стали плохими солдатами в войне против материализма. Они обладали слабой притягательной силой для

интеллигентов, находившихся под впечатлением успехов науки и техники, а их влияние на массы было всегда очень слабым. Позитивистская философия со своим показным призывом к науке и со своим требованием ясности и беспристрастного аналитического исследования оказалась значительно более действенной силой. Она боролась против материализма под флагом «опровержения идеализма» якобы во имя науки, ясного мышления и отказа от метафизики и догматизма.

Позитивизм не только не разрешил основной философский спор между идеализмом и материализмом, что он намеревался сделать; но он был в действительности ярым приверженцем идеализма. Отрицая свою принадлежность как к идеализму, так и к материализму, позитивизм в то же время пропагандировал идеализм и под прикрытием якобы ясной, «критической» прагматической позиции стремился предотвратить материалистические выводы относительно природы и общества. Он вернулся к точке зрения субъективного идеализма, но развивал ее в новом стиле, с новыми формулировками. Эта новая современная разновидность идеализма была идеализмом, приспособленным к новым условиям и требованиям стадии, достигнутой капиталистическим обществом — стадии империализма.

Мировоззрение позитивизма

Вся современная философия позитивизма возникла и развилась в эпоху монополистического капитализма, в эпоху империализма. Она является наиболее широко распространенной и влиятельной философией этой эпохи. Какова связь между идеями позитивизма и социально-экономическими условиями монополистического капитализма?

На первый взгляд, эта связь далеко не очевидна. Почему замена капиталистической свободной конкуренции монополией, сращивание банковского и промышленного капитала, экспорт капитала и раздел мира между империалистическими державами должны были заставить философов предпринять логический анализ языка? Как такая экономическая структура отразилась в философских

теориях о способе проверки предложений? Такого рода вопросы могут задать позитивисты, когда марксисты говорят им, что их философия является продуктом монополистического капитализма и служит для того, чтобы помочь сохранить и защитить систему, которая ее породила.

Связь между экономическим базисом и идеями, которые получили распространение в качестве надстройки над этим базисом, редко бывает очевидной или непосредственной. Как уже давно показали Маркс и Энгельс, экономический базис общества влияет на развитие философии через посредство целого комплекса социальных и политических условий. В соответствии с этими социальными и политическими условиями философы видоизменяют прежние идеи, полученные от своих предшественников. Это относится полностью к развитию позитивистской философии на основе экономической структуры монополистического капитализма. Так, философы-позитивисты, выступая против некоторых получивших широкое распространение идей, использовали в то же самое время и другие идеи, в особенности идеи субъективного идеализма, возникшие в XVII веке. Под влиянием социальных и политических условий эпохи монополистического капитализма позитивисты, удовлетворяя требованиям, предъявляемым к философии этими условиями, по-новому сформулировали старые идеи субъективного идеализма, придав им новый вид, и по-новому использовали их. Это произошло не потому, что философы договорились выражать идеи, соответствующие данным условиям, и не потому, что они решили защищать существующую экономическую систему и систему классового господства. Это произошло потому, что они молчаливо приняли существующие условия, ничего не видя за их пределами, и поэтому в своих идеях могли лишь подчиниться влиянию этих условий и служить системе, которой эти идеи соответствовали.

Если поискать, что́ скрывается за анализом языка и определением значений слов, которыми занимается позитивистская философия; если оставить в стороне ловкие профессиональные приемы и выяснить, что же на самом деле популяризуется в книгах по позитивистской философии, то в этой философии обнаружится общее для всех

ее разновидностей мировоззрение. Это мировоззрение отличает позитивизм от большинства других более старых разновидностей идеализма и определяет его особый способ борьбы против материализма. В этом общем мировоззрении проявляется определяющее влияние на формирование этой философии условий и требований монополистической стадии капитализма.

Более старый идеализм, на который нападал позитивизм, считал, что прогрессивный процесс эволюции является основной чертой мира; он рассматривал человеческую жизнь, общество и историю как направленный, целеустремленный процесс. Он считал, что человеческая мысль, человеческий разум способны проникнуть во внутреннюю сущность вещей и достичь знания о реальном мире и о его законах; что мир является органическим целым, различные части которого необходимо связаны между собой.

Позитивизм нападал на все эти пункты мировоззрения старого идеализма. Позитивисты обвиняли прежних идеалистов в иллюзорном мировоззрении, тогда как позитивизм, избавившись от иллюзий, вообще не имеет мировоззрения, считая его устаревшим. Тем не менее отказ от одного мировоззрения означает принятие другого, даже если оно является по преимуществу негативным. Мировоззрение позитивизма — совершенно определенное. Оно отрицает наличие в мире прогрессивной эволюции или какую-либо направленность или цель в обществе и в истории. Оно отрицает, что мы можем достичь знания о сущности вещей, и ограничивает все возможное познание отдельными фактами и их соотношениями. Оно отрицает существование необходимых процессов и необходимых связей, рассматривая мир просто как собрание атомарных фактов и событий, в которых все отношения являются внешними и все происходит случайно.

Это мировоззрение позитивизма является продуктом империалистической эпохи, эпохи монополистического капитализма. Позитивисты, конечно, могут считать, что все случайно, но их собственные идеи доказывают обратное, ибо эти идеи органически связаны с превращением капитализма в монополистический капитализм. Философия,

которая говорит о направленности в истории человечества, об органических связях, о знании и разуме, хотя и поучительна, но мало соответствует требованиям империализма. Уильям Джемс с характерной откровенностью назвал такую философию «мягкой», тогда как, по его выражению, требовалась «жесткая» философия[1]. Капиталистический прогресс приостанавливается с наступлением империализма. Технический прогресс продолжается, но люди больше не думают, как они думали на более ранней стадии, что он ведет в конечном счете к совершенствованию человеческой личности; они столкнулись лицом к лицу с фактом, что технический прогресс ведет ко все более серьезным кризисам, все более опустошительным войнам. Поэтому в капиталистическом обществе идея прогресса лишается своей основы. Те, кто хочет видеть прогресс и направление развития общества, должны обратить свой взор за пределы капитализма — в сторону социализма. Старые идеи о цели и знании, проникающем во внутреннюю сущность вещей, которые широко использовались старой капиталистической идеологией, в новых условиях перестают быть убедительными для тех, кто не готов еще к действиям во имя уничтожения самого капитализма. Новая школа «жесткой» философии не видит ни в чем ни прогресса, ни цели; она ограничивает знание лишь происходящими фактами. Она рассматривает мир и жизнь как ряд событий, лишенных смысла, на которые мы должны реагировать и которые мы должны контролировать, насколько это возможно в свете опыта и в пределах выгодности. Такие идеи порождены империализмом — последней стадией, стадией умирающего капитализма. Эти идеи выражены в мировоззрении позитивистской философии.

Сами условия жизни интеллигентов — тех, кто занимается официальной философией в капиталистическом обществе, вынуждают их принять такие идеи, поскольку они не хотят восставать против этой системы. Интеллигенты все более превращаются в наемных служащих, вынужденных стать узкими специалистами того или иного рода. Они все более склонны рассматривать вещи в отдельности

[1] В. Джемс, Прагматизм, гл. I.

и не стремятся к более широкому взгляду на скрытые внутренние связи между явлениями. Они все менее стремятся служить какой-либо великой цели; их больше интересует выполнение отдельных функций и определение того, как следует выполнять отдельные работы, при этом они не ставят перед собой какой-либо благородной цели. Все это делает их «жесткими» в том смысле, как это понимал Джемс. Презрительно относясь к прежнему стилю философствования и усердно предаваясь детальному анализу отдельных частных проблем, они пытаются скрыть от самих себя жалкую ограниченность своего действительного положения.

Эпоха империализма является последней стадией капитализма. От монополий и от раздела мира между великими державами капитализму идти некуда. Начиная с первой мировой войны 1914—1918 годов и с социалистической революции в России капитализм вступил в свою последнюю стадию — стадию общего кризиса, стадию затянувшейся агонии. Углубление общего кризиса (который продолжается в течение 40 лет) укрепило и усилило мировоззрение позитивизма — отрицание цели и направленности, отрицание рационального познания, отрицание необходимого порядка и связи явлений. Таким образом, усилилась тенденция философов усваивать эту негативную точку зрения.

Позитивисты в борьбе против социализма

Эпоха империализма является вместе с тем эпохой социалистической революции. Этот факт оказывает глубокое влияние на империалистическую идеологию, поскольку основным фактором ее формирования, в особенности со времени поворотного пункта в 1917 году, являются ненависть и страх по отношению к социализму. Империалистическая идеология является в основном оборонительной, поскольку ее идеологи заняты предотвращением опасности социализма и нападением на него во всех его проявлениях. В этом позитивистская философия играет важную роль.

С этой точки зрения можно также оценить и то, что было названо выше мировоззрением позитивизма. Для

этого мировоззрения характерно отрицание прогрессивной направленности истории, отрицание действительного познания и необходимости. Но победа социализма доказывает существование именно прогрессивного направления в истории, эта победа может быть завоевана и укреплена лишь с помощью революционной теории, выражающей глубокое знание объективной необходимости, знание, на основе которого люди достигают сознательного, целеустремленного руководства историческим процессом. Борьба за социализм и победа социализма требуют признания именно того, что не только не признается, но отрицается позитивистским мировоззрением.

Диалектический материализм постигается научно и проверяется на революционной практике, целеустремленность, познание и необходимость которой предшествовавший идеализм изображал искаженно, в реакционном освещении. Но позитивистская философия, в противоположность старому идеализму, не противопоставляет материалистической концепции цели, познания и необходимости идеалистическую концепцию, но целиком отрицает и цель, и познание, и необходимость. Итак, под видом нападения на старый идеализм позитивистская философия борется на самом деле против материализма. Наиболее эффективным способом борьбы против материализма, а тем самым и против социалистических идей, стало нападение на них в самих их основах.

Эту борьбу позитивистская философия ведет главным образом под маской нейтралитета. Но после второй мировой войны, когда в мире образовалось два лагеря — лагерь социализма и мира и лагерь империализма и подготовки третьей мировой войны, — некоторые позитивистские философы отказались от своей претензии на отрешенность от мировой политики и выступили открытыми пропагандистами империалистического лагеря. Был начат идеологический крестовый поход против коммунизма, а в действительности — против всего движения народов, борющихся за свободу и самоопределение, за то, чтобы сбросить оковы империализма и помешать установлению его мирового господства. Ряд позитивистов оказались активными участниками этого похода.

Общие линии их нападения были хорошо выражены в опубликованной в конце войны двухтомной работе К. Р. Поппера «Открытое общество и его враги»[1]. В этой книге философ далеко опередил политиков, требуя во время войны разрыва дружественных отношений с Советским Союзом. Согласно Попперу, диалектический материализм якобы является системой философского догматизма, самой догматической из всех догматических систем. Верящие в такой догматизм, пишет он, пытаются навязать свои собственные косные идеи обществу в целом. Они стремятся ввести «тоталитарный» режим путем насильственной революции и затем удержать его посредством насилия. Тому, что рассматривается как догмы «доктринерского марксизма», Поппер противопоставляет «научную» точку зрения позитивизма, а «тоталитарному» коммунизму — «индивидуальную свободу» «западных демократий». Рассматривая историю как не имеющую никакого направления, а общество — как движущееся и изменяющееся без объективных законов, Поппер противопоставляет материалистической концепции применения науки для руководства человеческой деятельностью то, что он называет «социальной техникой», то есть проведение незначительных «экспериментальных» реформ в условиях сохранения основной структуры империализма. Называя социалистическое общество «закрытым», а капиталистическое — «открытым», он заключает, что никакая жертва не будет слишком велика для того, чтобы сохранить общество «открытым».

Следовательно, современный позитивизм включает в себя современную империалистическую концепцию смертельной борьбы «западной демократии» против «коммунистической диктатуры».

Бертран Рассел в течение ряда лет также проявлял немалое усердие в этой борьбе. В 1948 году он писал в журнале «Оризон» о непримиримом антагонизме между «западно-демократическими» державами и социалистическим Советским Союзом и приходил к выводу, что грандиозная война между ними неминуема. Поэтому человечество может ожидать лишь одного — что «белый террор

---

[1] K. R. Popper, The Open Society and its Enemies.

заменит собою террор красный» и что власть «единственного военного правительства будет установлена над всем миром». Однако к 1954 году Рассел пришел к выводу, что «Россия и Китай вместе слишком обширны, чтобы их можно было держать в подчинении посредством насилия в течение сколько-нибудь продолжительного отрезка времени… В силу этих причин я не думаю, что грандиозная война, кончающаяся победой одной из сторон, могла бы привести к какому-либо прочному улучшению… Мы должны стремиться достичь в конечном счете соглашения между Востоком и Западом, а не просто превосходства в вооруженных силах»[1]. И все же Рассел продолжал цепляться за свою идею о том, будто всеобщий мир может быть каким-то образом достигнут только под властью всемирного военного правительства.

В своей книге «Влияние науки на общество»[2]. Рассел описывает в общих чертах следующие условия, которые он считает необходимыми для обеспечения устойчивого мирового порядка и которые он дословно повторяет в своей последующей работе «Человеческое общество»[3]: 1) наличие мирового правительства, «обладающего монополией вооруженной силы»; 2) «всеобщее процветание», при котором ни одна часть населения не имела бы основания завидовать другой части; 3) «низкий уровень рождаемости»; 4) обеспечение «индивидуальной инициативы», при которой каждый гражданин участвует в управлении обществом в такой мере, в какой это «совместимо с сохранением необходимого политического и экономического строя». Здесь Рассел подытожил то, что можно назвать мечтой империализма, — монополия вооруженной силы, господствующей над всем миром, и при этом каждый счастлив и удовлетворен; низшие классы и колониальные народы услужливо прекращают размножаться и проявляют инициативу и ответственность, служа «необходимому политическому и экономическому строю».

Такова единственная альтернатива, которую Рассел способен противопоставить социализму, на который он так злобно нападает.

---

[1] Russell, Human Society in Ethics and Politics, 1954, p. 224.
[2] Russell, The Impact of Science on Society.
[3] Russell, Human Society.

Позитивистский метод как метод обмана

Теперь начинает выявляться практическая сторона аналитического или «логического» метода позитивизма. Позитивисты применяют этот метод главным образом как чисто теоретическое орудие, и некоторые из них используют его как своего рода салонную умственную игру, заключающуюся в анализе предложений и в изобретении систем логики языка. Большинство из них не знает, что их метод служит любой практической общественной цели. Однако именно при помощи этого самого метода они устраняют всякое материалистическое понимание мира.

Позитивистский метод был изобретен путем приспособления теорий, выдвигавшихся на более ранней стадии капиталистического развития Беркли и другими философами для того, чтобы предотвратить материалистические выводы, вытекающие из развития наук. На стадии общего кризиса капитализма, в эпоху монополистического капитализма, эти прежние идеи были искусно развиты посредством анализа предложений, или посредством рассмотрения логики языка и его семантических правил, или, наконец, посредством прагматистского превращения идей в «инструменты»; целью здесь было прямое нападение на материалистическое понимание реального движения и взаимосвязи в мире, борьба против изменения мира на основе этого понимания, а также выдвижение вместо всего этого концепции, отрицающей направленность исторического процесса, необходимость и подлинное познание.

Цель применения этого метода заключается в том, чтобы дискредитировать материалистическое мировоззрение и социалистические выводы из него и не допустить их распространения. Этот метод имеет тенденцию заменить такое мировоззрение и такие выводы все более абстрактными рассуждениями о значениях слов и формальных правилах их употребления. По мере углубления общего кризиса капитализма усиливается также и эта абстрактность философских дискуссий. Якобы во имя научного обсуждения философия позитивизма препятствует научному обсуждению действительных проблем.

В этом случае, так же как в идеологическом развитии вообще, причинная система зависимости в общественном развитии является противоположностью логической системы философского изложения идей. В логической системе антиматериалистические выводы позитивизма вытекают из его метода. Поэтому всякий, кто рассматривает только результаты деятельности человеческого мозга, а не общественные процессы, которыми эти результаты вызваны и на основе которых они упорядочиваются в логическую систему, — будет считать, что антиматериалистические выводы выдвигаются в силу принятия этого метода. Такому человеку идеи представляются продуктом чистой мысли, а не какого-либо общественного процесса, происходящего независимо от мысли. Но в системе зависимости в общественном развитии (то есть в условиях империализма. — *Ред.)* в противоположность системе зависимости в абстрактной мысли этот метод был принят, ибо он был методом получения антиматериалистических выводов.

Рассмотрение позитивистской философии как социального течения, как идеологии показывает, таким образом, что существует весьма реальная связь между возникновением монополистического капитализма и позитивистским методом философского анализа. Именно переход к монополистическому капитализму и вытекавшие из него своеобразные условия привели философию к этому методу. И, пользуясь этим методом, философы оказали в идеологической борьбе хорошую услугу тем силам, которые выступают за сохранение капитализма, против социализма.

Противоречия внутри империалистической философии

Позитивизм является направлением империалистической идеологии, но не единственным ее направлением. Изучение его особых черт и специфической роли в обслуживании империализма должно включать также и изучение противоречий между ним и другими направлениями этой идеологии и вытекающие из этих противоречий практические выводы.

Позитивизм, хотя он и является продуктом монополистического капитализма, не изображает себя как философию,

которая прежде всего стремится поддержать установленные общественные институты или принятые традиционные идеи. Наоборот, значительная часть философов-позитивистов присваивает себе «прогрессивный», «критический» тон. В Англии, например, Бертран Рассел всегда испытывает отвращение к каким бы то ни было догмам и ко всяким авторитетам. В этом и состоит основа его «радикализма», а также его антисоветских взглядов, поскольку методы управления, применяемые советским правительством, он считает в высшей степени авторитарными. Он неоднократно нападал на епископов и политиков-консерваторов, обвиняя их в ограниченности. Во время первой мировой войны он был пацифистом и не только потерял свою работу в Кембриджском университете, но был подвергнут тюремному заключению за свои выступления против кровопролития. Он поддерживал Индийский национальный Конгресс. Подобно многим другим левым либералам, Рассел приветствовал русскую революцию в 1917 году, хотя позднее он выступил против нее. В дальнейшем он обратил свое внимание на брак и «свободную любовь». В связи с этим ему было запрещено преподавать в каких-либо американских университетах, поскольку американские прагматисты отказались сочетать теорию с практикой в этом вопросе.

Что касается прагматистов, то их «критическая» позиция была выражена в требовании все подчинить прагматическому испытанию. Не существует ничего священного, и ничего, начиная от идеи бога и кончая общественными институтами, не следует ценить и сохранять, за исключением тех случаев, когда оно «работает».

Вообще позитивистская философия по своей социальной тенденции связана скорее с критикой традиционных идей, общественных институтов, обычаев и политики, чем с их сохранением. Однако эта «передовая» и «критическая» тенденция, как и общее мировоззрение позитивизма в целом, уходит своими корнями в условия империализма и является порождением этих условий. В самом деле, империализм порождает «передовые» и «критические» идеи и нуждается в них не менее, чем в консервативных и догматических идеях. Невозможно понять империалистическую идеологию в целом, если не понять тот факт, что такое

«передовое» и «критическое» мышление представляет собой часть этой идеологии.

И действительно, характерной чертой империализма является то, что большую роль в формировании его идей и в проведении его политики играют люди, которые отправляются от позиции критики принятых идей и общественных институтов и от требования различных социальных реформ. Но так как они не подвергают сомнению и на самом деле принимают господство капиталистических монополий, они в то же самое время убеждают самих себя в том, будто империалистическая колониальная политика распространяет цивилизацию и прогресс, а растущая власть монополий и подчинение государства и всего остального их влиянию представляет собой якобы новый и более разумный общественный порядок. Среди тех, кто думает подобным образом, империализм завербовал некоторых своих самых способных слуг, которые в значительной мере способствовали распространению империалистической идеологии. Эти «передовые» идеи всегда противопоставлялись идеям консервативным, и именно благодаря этому противопоставлению они продолжают существовать. Но эти идеи далеко не являются чуждыми правящим монополиям. Без них империализм никогда не сохранил бы своей власти и не мог бы проводить свою антинародную политику.

Это происходит потому, что для сохранения системы империализма требуется не только подавлять народ и держать его в подчинении, но и примирять его с этой системой и даже завоевывать его поддержку. Поэтому одна часть империалистической идеологии специализируется на подавлении и подчинении народа, тогда как другая ее часть посвящает себя его умиротворению и завоеванию его поддержки. Одна часть империалистической идеологии выдвигает лозунги: «за бога и родину», «высшие расы должны управлять низшими», тогда как другая призывает: «работайте все вместе», «помогайте народам, отсталым в экономическом отношении». Позитивистская философия связана главным образом со второй частью этой идеологии.

Вообще правящие монополии могут пойти и идут на различные уступки и реформы для того, чтобы успокоить

людей и получить их поддержку. Прекращение или отмена таких уступок является не признаком силы данной системы, но скорее признаком ее слабости и упадка. Это составляет основную причину того, почему идеология, которая поощряет отдельные и частичные реформы, необходимо возникает в условиях монополистического капитализма, соответствует этому строю и служит ему.

Кроме того, многое из старых обычаев, приемов ведения дел и способов мышления отдельных конкурирующих между собой капиталистов кажется представителям монополий и тем, кто с ними связан, устаревшим и бесполезным. Здесь снова возникает «критика» старых методов и поощряются «критические» и «передовые» идеи.

Но для «передовых» и «критических» идей империализма — в отличие от революционных, или действительно передовых и действительно критических идей социализма — характерно именно то, что они никогда не нападают на основу монополистических прибылей, точно так же как новые методы и реформы империалистического господства служат лишь сохранению этого господства, этой системы, которую они защищают.

«Критический» и «передовой» тон позитивизма является философским выражением этих социальных тенденций, порожденных монополистическим капитализмом. В этом состоит его секрет — секрет его возникновения и его успеха. В этом аспекте развитие идеологии позитивистского типа обусловлено двумя факторами. Один из них состоит в иллюзии мелкой буржуазии и особенно сравнительно нового слоя квалифицированных рабочих и некоторых других частей рабочего класса, их иллюзии относительно тех успехов, которых можно достичь на основе сохранения капиталистической системы. Эта система принята, а то, что принято, должно быть защищаемо — вот на чем основана идея о том, чтобы улучшить эту систему. Позитивизм в философии, в той мере, в какой он обусловлен этим фактором, тесно связан с оппортунизмом в рабочем движении. Эта связь проявляется в том факте, что, когда оппортунизм усваивает философские воззрения, он заимствует их, между прочим, и у позитивизма; в свою очередь некоторые позитивистские философы так же более или менее тесно связаны

с рабочим движением. Другой фактор состоит в политике господствующих монополий, стремящихся завоевать поддержку путем ограниченных уступок и красивых фраз и маскирующих свои действия обманчивыми лозунгами.

Капитализм всегда имел двойную идеологию, и эта двойственность стала лишь еще более заметной в эпоху монополистического капитализма. Капитализм имеет «передовую», «критическую» идеологию и реакционную, обскурантистскую идеологию. Обе служат капитализму, так как капитализм всегда использует на практике два метода управления, метод убеждения и метод насилия. Оба они в одинаковой мере являются методами капитализма. Сила и обскурантизм могут не достичь своей цели без пропаганды и «передовых» идей, но пропаганда и «передовые» идеи также могут не достичь цели или повести слишком далеко, если за ними не будет стоять сила и обскурантизм. Вот почему всегда получается так, что пропаганда загоняет людей в ловушку, в которой они беззащитны против силы, и что «передовые» идеи загоняют людей в ловушку, в которой они сами оказываются помощниками обскурантистов.

В области теории позитивистская философия является именно такой ловушкой для мнимых передовых мыслителей. Куда эта философия приводит тех, кто идет ее путями? В пустоту. Будучи банкротом в своей социальной программе, позитивизм в такой же мере является банкротом и в области философской теории. Метод логического анализа, прагматический метод, метод логического анализа языка и т. п. претендуют на то, чтобы быть методами «философского исследования» (как назвал его Витгенштейн в отличие от философских спекуляций), а также на то, чтобы обеспечить ясные и определенные ответы на все ясные и определенные вопросы, какими бы они ни были. Чем абстрактнее делаются философские исследования, тем менее завершенными они становятся. Считается, что это является признаком научного характера позитивистской философии. Но подлинная наука, которой свойственен обмен мнений посредством дискуссий и готовность пересмотреть свои выводы, отличается также неуклонным движением ко все более надежному и все более охватывающему знанию о своем предмете. Позитивизм, который

намерен быть научным, выяснять и применять научные выводы, допускает в качестве своей основной точки зрения мнение, согласно которому наука не может дать знания о реальном объективном мире. Вот почему он никогда не может достичь каких-либо научных выводов, и вот почему, претендуя на использование науки для борьбы против обскурантизма, он на самом деле снабжает самих обскурантов аргументами против науки.

Однако во времена исключительной опасности и кризиса капитализм обычно стремится отказаться от реформ и «передовых» идей и полагается на голую силу и обскурантизм. Это случается, когда он обращается к фашизму. В такие периоды союз между двумя частями его идеологии нарушается и начинается борьба между ними.

«Нельзя… представлять себе приход фашизма к власти так упрощенно и гладко, будто какой-то комитет финансового капитала решает такого-то числа установить фашистскую диктатуру. В действительности фашизм приходит обыкновенно к власти во взаимной, подчас острой борьбе со старыми буржуазными партиями…»[1]

Подобно этому, не существует идеологического комитета монополистического капитала, который направлял бы деятельность всех буржуазных философов. В определенные времена и по определенным вопросам, когда капитализм все более открыто обращается к фашизму и насилию, те, кто верит в «передовые» идеи и реформы, попадают под огонь и должны или отвечать огнем, или сохранять молчание, или изменить своей позиции.

Так, например, когда гитлеровский фашизм угрожал всему миру, школы логического позитивизма преследовались и многие позитивисты присоединились к антифашистскому лагерю. В то же самое время, в силу империалистического характера позитивистской философии и ее служения обскурантизму, сам фашизм мог заимствовать некоторые элементы своей идеологии из позитивистских источников, и члены некоторых позитивистских школ (в особенности так называемых феноменологов в Германии) могли

---

[1] Г. Д и м и т р о в, Избранные произведения, т. 1, Госполитиздат, 1957, стр. 378.

стать официальными фашистскими философами[1]. Подобно этому, в США в настоящее время прагматизм, который является позитивизмом в его наиболее реакционной и империалистической форме, может быть использован в качестве философии американского фашизма, хотя в то же самое время многие прагматисты, придерживающиеся либеральных взглядов, переходят в антифашистский лагерь.

Поэтому такие идеологические течения, как позитивизм, по самой своей природе играют на практике сомнительную, двойную роль. Ввиду того что позитивизм является замаскированной формой идеализма и направляет свои аргументы против материализма, он помогает тем самым обскурантам и реакционерам, против которых он якобы ведет борьбу. Вследствие того что мировоззрение позитивизма основано на принятии империализма, он служит империализму. Но не все философы-позитивисты являются реакционерами. Некоторые из них действительно выступают в первых рядах реакции. Но именно потому, что эта философия склоняется к «критическому» и «передовому» направлению идеологии, другие позитивисты в напряженное время могут стать в оппозицию к реакции и быть вовлечены в борьбу против нее.

Эта дилемма возникает в настоящее время перед многими буржуазными философами. Либо они прямо переходят на службу к поджигателям войны и фашистам, либо помогают — в большей или меньшей степени искренне или с оговорками — силам демократии и мира. Когда стала реальной угроза применения водородной бомбы, эта дилемма встала также и перед наиболее выдающимся из английских позитивистов — Бертраном Расселом. К его чести можно сказать, что, выступив с требованием запретить водородную бомбу, он разрешил эту дилемму в пользу лагеря мира.

3. Позитивизм и современная наука

Особенностью позитивизма, отличающей его от других форм буржуазного идеализма, является претензия на науч-

---

[1] Феноменолог Хайдеггер стал ведущим нацистским философом. В силу своего положения он руководил преследованием своего бывшего учителя Гуссерля, который был евреем.

ность, на то, чтобы быть, кроме всего прочего, современной философией науки. Суть претензий позитивизма на научность состоит в том, что ему удалось выразить общее отношение к науке, соответствующее тенденциям монополистического капитализма.

Действительно, позитивизм много занимается вопросами науки, превозносит ее и призывает развивать ее. Но это отражает тот факт, что и современный империализм нуждается в науке. Позитивистская «научная» философия империализма как раз и отвечает его потребности в культивировании науки. Но она призывает к культивированию именно такой науки, в какой нуждается империализм.

Монополистический капитализм — последняя и высшая стадия в развитии капитализма — основан на высоко развитой науке и технике. Но он стремится использовать науку для накопления прибылей, для более интенсивной эксплуатации труда, для того, чтобы победить конкурентов, найти эффективные средства для влияния на общественное мнение и для войны.

Отрицая тот факт, что наука является средством достижения познания объективного мира и места в нем человека, позитивистская философия борется против материалистической точки зрения в науке, против ее критических и революционных выводов, высмеивает науку как средство просвещения масс и уводит ее с того пути, на котором ее можно использовать в целях подлинного блага людей. Это полностью соответствует тому, чего требуют от нее действительные хозяева — империалистическая буржуазия. Своим утверждением, что наука служит только для формулирования и предсказания результатов определенных технических действий, позитивистская философия принимает и оправдывает существующее положение науки в капиталистическом мире, где она все более подчиняется крупным трестам и военной машине. И все это делается якобы во имя «научного метода» и «свободы науки».

Наука разрушается и извращается в результате подчинения ее интересам монополистического капитала. Укажем кратко только на наиболее очевидные последствия этого подчинения.

Для буржуазной науки всегда были характерны неравномерность и отсутствие равновесия в развитии наук: одни отрасли науки развиваются быстро, тогда как другие отстают от них. Буржуазия использует науку для разрешения лишь некоторых проблем, в которых заинтересованы капиталистические монополии, что вовсе не тождественно разрешению проблем, необходимых для дальнейшего развития науки и для интересов народа.

Это приводит к почти полному прекращению фундаментальных научных исследований в тех областях, которые имеют важное значение для всестороннего развития науки и для общечеловеческого благосостояния, и к отвлечению исследований в менее полезные или даже во вредные и антисоциальные направления. В то же время на первый план выдвигается то или иное отдельное исследование, желательное для монополий ради их собственной частной наживы или для подготовки войны.

Это порождает узкую специализацию ученых и такое обучение людей, при котором они становятся экспертами в какой-либо одной узкой области, за пределами которой их взгляды совершенно ненаучны.

Отсюда неспособность этих ученых связать открытия в одной науке с открытиями в другой и в результате этого — невозможность построения единой научной картины мира, которая могла бы служить оружием в борьбе за просвещение и прогресс. От имени науки буржуазными учеными распространяются всевозможные идеалистические и обскурантистские взгляды. Это приводит к использованию науки против народа, а не для служения его интересам; другими словами, наука используется в целях более эффективной капиталистической эксплуатации и войны.

Это приводит к тому, что в условиях капитализма науку невозможно использовать для просвещения народа, что народу невозможно дать в этих условиях новое мировоззрение, которое помогло бы ему понять окружающий его мир и овладеть силами природы в целях благосостояния человечества.

Позитивистская философия связана со всеми этими отрицательными чертами современной буржуазной

науки. Ее взгляд, согласно которому задача науки сводится лишь к тому, чтобы, основываясь на отдельных наблюдениях, давать указания относительно определенных технических операций, соответствует тому положению, когда наука является просто техническим средством в деле извлечения максимальных прибылей. Позитивизм помогает скрывать подлинное состояние науки, а именно то, что она позорно извращается, подвергается милитаризации и регламентации. Он отвлекает внимание от изучения действительных социальных функций науки, от изучения условий, необходимых для того, чтобы направить науку на служение человеку и его потребностям.

Можно добавить, что в течение ряда лет буржуазная наука находится в состоянии хронического теоретического кризиса, затрагивающего не только физику, но также и биологию, — кризиса основных концепций. Кризис порождается тем, что сами научные открытия, само углубление познания законов движения материи оказались несовместимыми с метафизическим способом мышления и механистическими категориями, которые были теоретическим оружием науки на более ранней стадии ее развития.

Энгельс уже давно отмечал, что это означает лишь то, что «естествознание подвинулось настолько, что оно не может уже избежать диалектического обобщения» и должно избавиться «от своего собственного, унаследованного от английского эмпиризма, ограниченного метода мышления»[1].

Однако буржуазная наука продолжает почти всегда избегать «диалектического обобщения» и отказывается избавиться от наследства английского эмпиризма. Она платит за это тем, что с каждым новым открытием все глубже погружается в теоретический кризис. В теоретической области она продолжает упрямо цепляться за метафизические и механистические методы; а неэффективность и крах этих методов представляют удобный предлог для потока идеалистических спекуляций.

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 14.

Проповедуя непознаваемость реального мира, доказывая, что самое большее, на что способна наука, — это установление соотношений между наблюдениями и распространение теорий, имеющих прагматическую ценность, — позитивистская философия смыкается с идеалистическими теориями внутри самих специальных наук. Ее представление о методологии как об установлении «законов», выраженных посредством минимального количества «сущностей» и внешних отношений между этими «сущностями», возникает из традиционного метафизического механицизма прошлого; ее взгляд, что эти «законы» просто устанавливают соотношение между наблюдениями и не отражают законов движения и взаимосвязей самого реального внешнего мира, объединяет этот метафизический механицизм с идеалистическими взглядами на познание и на познаваемый мир.

Империализм нуждается не только в услугах ученых, но также и в услугах священников. Путем ограничения области научного знания, непосредственно исходящего от философии епископа Беркли, позитивизм истолковывает открытия науки таким образом, чтобы они не противоречили и не опровергали основных учений религии.

Однако реакционная роль позитивизма не ограничивается этим. Различные формы религиозного обскурантизма продолжают и в настоящее время оказывать влияние на миллионы людей. Но еще большее число людей не поддается этому влиянию. Позитивистская философия не только разоружает науку в борьбе против обскурантизма, но и заставляет ее проповедовать обскурантизм. Буржуазный ученый не только не является противником священника, но становится его помощником и его заместителем. Во имя «науки» и «научной» философии выдвигаются такие теории, которые извращают и мистифицируют наши представления о мире, о взаимоотношениях людей и их деятельности.

Последнее хорошо иллюстрируется примером физики, где принят взгляд (не только в философских книгах по физике, но и в учебниках и в специальных работах по физике), согласно которому задача физики состоит лишь в разработке математического формализма, призванного помочь исчислять результаты опытов, и где этот взгляд сочетается

с теориями нематериальности природы и конечности вселенной. Это можно наблюдать и на примере биологии, где все еще продолжает процветать метафизическое представление о генах и где причины наследственности, ее изменчивости и эволюции приписываются случаю или (что по сути дела то же самое) объявляются непознаваемыми вследствие того, что игнорируются диалектические связи между организмом и средой.

Научные открытия и сами орудия научного исследования обеспечивают средства для отыскания выхода из тупика идеализма и метафизики, в котором запутались научные теории. То, что эти средства не используются, обусловлено фактом, что идеализм и метафизика внутренне присущи методам мышления буржуазной науки, которых она может избежать, лишь обратившись к методам диалектического материализма, то есть перестав быть буржуазной наукой, порвав с буржуазной идеологией.

Позитивистская философия науки тесно связана с этим проникновением метафизических и идеалистических концепций в научную теорию. Проповедуя ограниченность науки и непознаваемость объективного мира, она требует, чтобы наука удовлетворялась гипотезами ad hoc *, теорией, которая с приемлемой точностью устанавливает соотношение между наблюдениями и не считает себя способной открывать действительные причины явлений и действительные законы движения и взаимосвязи объективного мира. Чем больше мы познаем, тем меньше знаем; чем больше мы узнаем о мире, тем таинственнее становится он для нас; чем больше исследуем мы причины, тем бессильнее в борьбе, впадая в зависимость от случайности и слепых сил, которые мы не можем понять и контролировать, — таковы положения этой философии, диктуемые реакционными представителями буржуазной науки.

Все живые и прогрессивные силы мира науки борются против подобных пессимистических и обскурантистских выводов, точно так же как они борются против кризиса и извращения науки, которые обусловлены ее подчинением воле капиталистических монополий, стремящихся к войне.

* Для данного случая. — *Прим. ред.*

Одним из условий успеха этой борьбы, одним из условий обеспечения будущего науки является разрыв с позитивистской философией науки.

4. Позитивистская философия отражает нравственный и интеллектуальный распад капиталистического мира

На той стадии, когда капитализм был еще прогрессивной силой, буржуазные философы — в особенности картезианцы, а после них французские энциклопедисты — смело утверждали возможность безграничного движения вперед научного познания объективного мира природы и общества. Они верили в силу человеческого разума. Они считали, что люди могут достичь более широкого и более глубокого понимания окружающих нас сил и условий нашей жизни и благодаря этому научиться разумно управлять своей деятельностью и увеличивать свою власть над природой.

Этот рационалистический и гуманистический дух классической буржуазной философии был унаследован и развит далее марксизмом, выражающим стремления самого прогрессивного класса современности — рабочего класса — к коммунизму. Этот дух полностью исчез из современной буржуазной философии, утверждающей ограниченность человеческого знания и науки, бессилие разума, риск и неопределенность, якобы ожидающие какое бы то ни было усилие человека.

Этот разъедающий скептицизм — естественный и неизбежный спутник капиталистической экономической системы, вступившей в стадию своего полного разложения. Капиталистическая экономика находится в состоянии общего кризиса, раздирается неразрешимыми противоречиями, идет от кризиса к кризису, не будучи в состоянии удовлетворить требования народа. Вследствие того, что в условиях капитализма люди находятся во власти слепых сил, которые они не в состоянии понять и контролировать, и не могут открыть пути к прогрессу, буржуазная философия перестает признавать способность человеческого разума постигать объективную действительность. Ведь это утверждение приносит с собой понимание упадка капитализма и необходимости покончить с ним. Современный позитивизм является

одним из важных элементов общего интеллектуального распада, характерного для капиталистического общества.

Этот распад выражается в различных формах. Он выражается, например, в открыто антинаучной философии экзистенциалистов; в тех теологических излияниях, которые теперь все больше входят в моду и которые учат, что человек порочен по своему существу и что наша единственная надежда состоит в полном подчинении воле бога, выраженной в предписаниях той церкви, к которой принадлежит данный теолог. Он выражается и теми «популяризаторами» науки, которые «объясняют», что, чем более наука открывает, тем более остается открыть, что вселенная таинственна и непознаваема.

Позитивисты же отличаются тем, что они проповедуют отречение от разума и науки во имя «разума и науки». К этому сводятся все их основные «теории»; например, что философия сводится к анализу языка, что логика есть формалистическая игра символами, что наука представляет собой язык для записи результатов действий, что истина не отражает объективного мира, а состоит из утверждений, которые могут «работать».

Интеллектуальный распад сопровождается нравственным распадом. Точно так же, как буржуазная философия стала неспособной дать какое-либо разумное объяснение мира, она оказывается неспособной дать и какие-либо разумные нормы поведения. Буржуазия фактически отреклась от всяких нравственных норм; у нее нет другого закона, кроме закона политики силы и преследования корыстных интересов. Этот нравственный распад буржуазии также находит свое яркое выражение в современном позитивизме.

С «анализом языка» логического позитивизма связан взгляд, согласно которому всякого рода моральные и этические положения совершенно бессмысленны. Они не могут быть проверены, не имеют научной основы и не поддаются никакому научному испытанию или критике. Поэтому их следует рассматривать как эмоциональные толки, выражающие личные или групповые нравственные чувства и симпатии, или, возможно, как «императивы», то есть не как обоснованные положения, а просто как предписания,

предназначающиеся для оказания влияния на поведение других людей в направлении, желательном для данного индивида или группы. «Оценивающее суждение, — говорит Карнап, — есть не что иное, как приказ, выраженный в грамматической форме, вводящей в заблуждение... Оно ничего не утверждает и не может быть ни доказанным, ни опровергнутым»[1].

Это положение убедительно выразил профессор Х. Дингл в лекции «Наука и этика», прочитанной им в Британском совете общественной гигиены. Вклад профессора в дело «общественной гигиены» состоял в том, что он объявил о своем согласии с логическими позитивистами в том, что этические вопросы «выходят за пределы научного исследования». Он сказал, что «существует непреодолимый барьер» между наукой и этикой; в то время как наука основана «на разуме и опыте», этика «вообще не имеет никакой основы». «В сущности, — продолжает Дингл, — все системы этики и все увещевания и призывы к определенного рода поведению должны основываться на догмате, который бесполезен, так как не может быть оправдан». И он заключает: «Тот факт, что мораль не может быть основана на опыте или разуме, оставляет открытым вопрос о том, какова может быть ее основа. Мы все еще стоим перед проблемой: что я должен выбрать? И у меня нет решения, которое я мог бы предложить. Мы неохотно принимаем вывод, согласно которому самое необходимое в нашей жизни является делом прихоти, и я предлагаю его не в качестве евангелия, а просто как неизбежный факт»[2].

Именно вследствие того, что у Дингла и логических позитивистов отсутствует научное представление об обществе и его законах, — поскольку они выражают точку зрения класса, основу существования которого следует осудить, так как оно потеряло свое историческое оправдание, — они не могут понять, что наука, разум или опыт в действительности имеют отношение к вопросам поведения: к тому, что следует делать, к каким целям следует

---

[1] Carnap, Philosophy and Logical Syntax, p. 24. Подобные идеи выражает также Айер. См. A. J. Ayer, Language, Truth and Logic.

[2] «Nature», vol. 158, № 4006, August 10, 1946.

стремиться, какие нравственные качества следует культивировать.

Профессор А. Айер, разделяющий взгляды позитивистов на «анализ моральных суждений», весьма тщательным образом объяснил, что «теория в основном находится на уровне этого анализа; она является попыткой показать, что делают люди, когда они образуют моральные суждения; она не заключает в себе советов относительно того, какие моральные суждения они должны выносить». Поэтому «моральная философия» «нейтральна по отношению к поведению». Это, говорит Айер, «причина того, почему многие люди считают моральную философию неудовлетворительной. Они по ошибке ждут руководства от философа морали»[1].

Ясно, что логический позитивизм представляет собой философию, явно отрицающую возможность разумной, научно обоснованной человеческой морали. Он разрывает всякую связь между вопросами морали и разумом или наукой, и этот разрыв уже нашел свое практическое осуществление в капиталистическом обществе[2].

Подобное же отношение к морали проповедует и прагматизм. Но в то время как логико-позитивистский «анализ

---

[1] A. J. Ayer, Philosophical Essays, London, 1954, p. 245—246.

[2] Рассел в своем труде «Человеческое общество в этике и политике» предпринял запоздалую попытку установить «научную» систему практической морали путем восстановления утилитаризма начала XIX века. «Правильным поведением, — утверждает он, — является такое, которое создает, вероятно, наибольший перевес удовлетворения над недовольством». Трудность здесь состоит в решении того, в чем же заключается «наибольший перевес удовлетворения», и далее — в открытии того, какое же поведение... создаст этот перевес. Если бы, конечно, под «наибольшим перевесом удовлетворения» Рассел понимал то, что Сталин понимал под «максимальным удовлетворением постоянно растущих материальных и культурных потребностей всего общества», это могло бы привести к некоторым практическим выводам относительно достижения этой цели. Несостоятельность его книги объясняется главным образом его неспособностью обосновать свою моральную философию при помощи какой-либо научной теории о человеке и обществе. Он рассматривает человека как совокупность иррациональных импульсов и неизменно относится к обществу как к «стаду». Так как позитивистская концепция человека и общества лишена малейшего элемента научности, не удивительно, что она никогда не приближается к сколько-нибудь научному понятию морали.

оценивающих суждений» выражает чувство замешательства и моральной несостоятельности («у меня нет решения, которое я мог бы предложить»), прагматизм высказывается более решительно. Тон был задан книгой Уильяма Джемса с вызывающим названием «Воля к вере». Согласно Джемсу, наши убеждения не могут быть основаны на научном познании объективной реальности; важно «обладать волей», чтобы утверждать наши моральные убеждения, которые «окупаются». Если они «работают» — они «истинны».

Прагматизм не разделяет того взгляда, что «оценивающие суждения» «бессмысленны». Он рассматривает все идеи как средство для действия и считает, что они становятся истинными в той мере, в какой они приносят «плоды» и «платежи». В соответствии с этим он считает «оценку» одной из функций наших идей. И наши «оценки» также подтверждаются только в той мере, в какой мы можем заставить их «работать».

Этот взгляд прагматизма, как и весь современный позитивизм, отрицает самую возможность какой-либо объективной и рациональной основы морали. Но, отрицая рациональную основу моральных убеждений, он внедряет «волю к вере» — слепое утверждение, согласно которому мысли, идеи человека должны помочь ему выполнить то, что Джемс называл «нашей общей обязанностью делать то, что окупается».

Морализирование прагматистов не может, конечно, скрыть действительности. Капиталистический мир переживает полный моральный крах — прелюдию к своему окончательному исчезновению с исторической сцены. Но в борьбе за свое существование он отчаянно цепляется за так называемые «ценности» — «ценности» «свободного предпринимательства» и погони за максимальными прибылями преподносимые теперь как «ценности западной цивилизации». Эти «ценности» используются в качестве объединяющего лозунга в борьбе против социализма.

Капиталистическое общество давно потеряло какое-либо историческое оправдание, и его лозунги не имеют никакой разумной или научной основы. Вот почему наиболее «упрямые» буржуазные идеологи отказались от всякой претензии искать подобную основу для своих «оценок»,

которые просто утверждаются ими — и притом, чем крикливее, тем лучше, — как не требующие никакого оправдания.

Философским обоснованием буржуазной идеологии являются современный позитивизм и особенно — прагматизм. Эта философия бессильна противостоять каннибальской морали империалистов, пытающихся осуществить ее, навязав всему миру, — и поэтому может на практике только принять эту мораль.

5. Выводы

Основные выводы относительно современной философии позитивизма, вытекающие из всего данного исследования, можно суммировать следующим образом:

1. Современная позитивистская философия является продолжением субъективного идеализма, начало которому положил 200 лет назад Беркли. Различные теории — логический анализ, логический позитивизм и прагматизм — со всеми их вариантами в основном являются только повторением субъективистских теорий, просто подновленных и замаскированных новой терминологией, новыми фразами и модными словами.

2. Характерной чертой позитивистских школ является их глубокая враждебность материализму. Для материализма объективный материальный мир существует и познаваем. Знание возникает в результате стремления людей управлять окружающими их вещами и своими собственными социальными отношениями и переделывать их в своих целях; проверка и доказательство объективной истинности идей заключаются в том, насколько эти идеи делают людей способными понимать естественные и социальные силы и управлять ими. Благодаря практической деятельности человеческая мысль, человеческий разум развиваются и доказывают свою способность проникать в сущность объективной действительности и постигать ее. Но позитивизм отрицает возможность такого познания.

3. Философские взгляды позитивизма являются продуктом империализма, последней стадии капитализма, и отражают интеллектуальное и моральное разложение

капиталистического общества. Отрицая широту размаха и силу человеческого знания и человеческой деятельности, позитивисты ограничивают науку, проповедуют релятивизм истины, бессилие разума, таинственность и непостижимость вселенной, иллюзорность социального прогресса.

4. Изображая себя — соответственно с престижем науки в современном обществе — как научную философию, позитивизм дает такое истолкование научных методов и научных открытий, которое отрицает науку как орудие просвещения и прогресса и делает ее фактически бессильной против современных антинаучных мифов и догм. Более того, претендуя на то, что он якобы может указать, как объединить между собой различные науки и как использовать их для практических целей, позитивизм порождает такую философию науки, которая отражает лишь упадок и извращенность науки в условиях монополистического капитализма.

5. Поэтому позитивистскую философию как по ее сущности, так и по достигнутым ею результатам надо оценить как враждебную науке и человеческому прогрессу.

Многие интеллигенты, которые принимают в той или другой форме позитивистские доктрины или находятся под их влиянием, думают, что они могут игнорировать философскую борьбу между материализмом и идеализмом и оставаться в стороне от той общественной борьбы, которую она отражает. То, что это иллюзия, все более обнаруживается на примере некоторых ведущих философов-позитивистов, которые открыто выступают на стороне борющихся против прогресса и социализма; это доказывается также использованием позитивистских аргументов некоторыми из самых крайних обскурантов и реакционеров, видящих в этих аргументах средство для дискредитации научных доказательств и для подтверждения своей собственной точки зрения.

Те, кого позитивизм привлекает в силу его кажущейся заботы о науке «и о ясности мышления, не могут в конце концов избежать необходимости разрыва с позитивизмом, если они действительно стремятся к науке и к ясности мышления.

Освобождение человечества от нищеты, угнетения и суеверий — великая задача нашего века, задача, ведущая

к осуществлению всех достижений, которые способно завоевать свободное и организованное человечество. Задача философии не может быть отделена от этой задачи. Те философы, которые принимают существующее положение вещей или отрывают свои философские идеи от борьбы за прогресс, могут и дальше возиться с «логическим анализом». Их взгляды отражают только условия последнего кризиса капитализма; прогресс науки и общественной жизни оставит их позади. В основе прогресса философии как понимания мира и места в нем человека всегда лежало стремление к человеческому счастью и служение ему. Такой прогрессивной философией в настоящее время является диалектический материализм. Диалектический материализм не ставит никаких пределов ни поступательному развитию нашего познания и наших способностей жить хорошо, ни планированию нашей деятельности в целях обеспечения наилучших условий жизни для каждого, ни использованию ресурсов природы для удовлетворения всех потребностей человека. Только диалектический материализм выступает как последовательный представитель будущего философии, потому что только он один последовательно борется за будущее человечества.

УКАЗАТЕЛЬ

ОГЛАВЛЕНИЕ

НАУКА ПРОТИВ ИДЕАЛИЗМА

В защиту философии, против позитивизма и прагматизма

Редактор *И. В. ПРОНЧЕНКОВ*
Технический редактор *С. В. Клименко*
Корректор *А. П. Губанова*

Сдано в производство 28/II 1957 г.
Подписано к печати 26/VI 1957 г.
Бумага 84×108 1/32 = 8,6 бум. л.
28,3 печ. л.
Уч.-изд. л. 27,5 Изд. № 9/2642.
Цена 18 р. 50 к. Зак. 1916.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва, Ново-Алексеевская, 52

Министерство культуры СССР.
Главное управление
полиграфической промышленности
4-я тип. им. Евг. Соколовой
Ленинград, Измайловский пр., 29